

a filosofia das formas simbólicas

III – Fenomenologia do conhecimento

ERNST CASSIRER

martins Fontes
selo martins



ERNST CASSIRER

a filosofia das formas simbólicas

III – Fenomenologia do conhecimento

martins

A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS

<i>Prefácio</i>	1
<i>Introdução</i>	9
1. Matéria e forma do conhecimento	9
2. O conhecimento simbólico e seu significado para a construção do mundo dos objetos	34
3. O “imediatos” da experiência interna – o objeto da psicologia	44
4. Conhecimento intuitivo e simbólico na meta- física moderna	65

PRIMEIRA PARTE
FUNÇÃO DA EXPRESSÃO
E MUNDO DA EXPRESSÃO

CAPÍTULO I. Análise subjetiva e objetiva	79
CAPÍTULO II. O fenômeno da expressão como fator básico da consciência perceptiva.....	101
CAPÍTULO III. A função da expressão e o problema do corpo-e-alma.....	159

© 2011 Martins Editora Livraria Ltda., São Paulo, para a presente edição.

© 1957 Ernst Cassirer.

Publicado por acordo com a Yale University Press. Todos os direitos reservados.

Esta obra foi originalmente publicada em Inglês sob o título *The philosophy of symbolic forms: volume 3 – the phenomenology of knowledge* por Ernst Cassirer.

Publisher *Evandro Mendonça Martins Fontes*
Coordenação editorial *Vanessa Faleck*
Produção editorial *Danielle Benfica*
Revisão *Leticia Castello Branco Braun*
Nilce Xavier
Denise Roberti Camargo
Paula Passarelli

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cassirer, Ernst, 1874-1945.

A filosofia das formas simbólicas : terceira parte : fenomenologia do conhecimento / Ernst Cassirer ; revisão técnica e da tradução Flávio Benno Wiebeneichler ; tradução Eurides Avance de Souza. – São Paulo : Martins Fontes – selo Martins, 2011.

Título original: *The philosophy of symbolic forms : volume 3 : the phenomenology of knowledge.*

Bibliografia.

ISBN 978-85-8063-025-1

1. Metafísica 2. Mitologia – Filosofia 3. Simbolismo 4. Teoria do conhecimento I. Título. II. Título: Fenomenologia do conhecimento.

11-07507

CDD-121

Índices para catálogo sistemático:

1. Fenomenologia do conhecimento : Filosofia 121

Todos os direitos desta edição reservados à

Martins Editora Livraria Ltda.

Av. Dr. Arnaldo, 2076

01255-000 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 3116.0000

info@martinseditora.com.br

www.martinsmartinsfontes.com.br

<i>Prefácio</i>	1
<i>Introdução</i>	9
1. Matéria e forma do conhecimento	9
2. O conhecimento simbólico e seu significado para a construção do mundo dos objetos	34
3. O “imediatos” da experiência interna – o objeto da psicologia	44
4. Conhecimento intuitivo e simbólico na meta- física moderna	65

PRIMEIRA PARTE
FUNÇÃO DA EXPRESSÃO
E MUNDO DA EXPRESSÃO

CAPÍTULO I. Análise subjetiva e objetiva	79
CAPÍTULO II. O fenômeno da expressão como fator básico da consciência perceptiva.....	101
CAPÍTULO III. A função da expressão e o problema do corpo-e-alma.....	159

SEGUNDA PARTE
O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO
E DA CONSTRUÇÃO DO MUNDO INTUITIVO

CAPÍTULO I. O conceito e o problema da representação	181
CAPÍTULO II. Coisa e atributo.....	199
CAPÍTULO III. O espaço.....	241
CAPÍTULO IV. A intuição de tempo.....	275
CAPÍTULO V. Pregnança simbólica.....	323
CAPÍTULO VI. Da patologia da consciência simbólica.	347
1. O problema do símbolo na história da teoria da afasia	347
2. A alteração do mundo da percepção no quadro clínico da afasia.....	373
3. Da patologia da percepção das coisas.....	395
4. Espaço, tempo e número	412
5. Os distúrbios patológicos da ação	446

TERCEIRA PARTE
A FUNÇÃO DA SIGNIFICAÇÃO E A CONSTRUÇÃO
DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

CAPÍTULO I. Sobre a teoria do conceito	479
1. Os limites do "conceito natural de mundo"	479
2. Conceito e lei – a posição do conceito na lógica matemática – conceito de classes e de relações – o conceito como função proposicional – conceito e representação	487

CAPÍTULO II. Conceito e objeto.....	535
CAPÍTULO III. Língua e ciência	
Signos de coisas e signos de ordens ..	557
CAPÍTULO IV. O objeto da matemática	607
1. Fundamentação formalista e intuicionista da matemática.....	607
2. A construção da teoria dos conjuntos e a “crise de fundamentos” da matemática	623
3. A posição do signo na teoria da matemática...	643
4. Os “elementos ideais” e sua significação para a estruturação da matemática	662
CAPÍTULO V. Os fundamentos do conhecimento científico	691
1. Diversidades empíricas e construtivas	691
2. Princípio e método da formação de séries na física.....	724
3. “Símbolo” e “esquema” no sistema da física moderna.....	763

O terceiro volume de *A filosofia das formas simbólicas* representa um retorno às investigações com as quais iniciiei, há duas décadas, meu trabalho filosófico sistemático. O ponto central das considerações é novamente o problema do conhecimento, a estrutura e a articulação da “visão de mundo teórica”. Mas a questão da forma fundamental do conhecimento é colocada agora em um sentido mais amplo e universal. As investigações abordadas em meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [Conceito de substância e conceito de função] (1910) partiam do princípio de que a constituição básica do conhecimento e sua lei fundamental podiam ser demonstradas com maior clareza e acuidade quando tivessem alcançado o mais elevado nível de sua “necessidade” e “universalidade”. Por essa razão, essa lei foi procurada nas áreas da matemática e das ciências exatas, e na fundamentação da “objetividade” físico-matemática. Em consequência disso, a forma do conhecimento, como é aqui definida, coincide essencialmente com a forma da ciência exata. A filosofia das formas simbólicas vai além dessa problemá-

tica inicial tanto no sentido do conteúdo quanto do método. Ela ampliou o próprio conceito fundamental de “teoria”, na medida em que procurou demonstrar que são os fatores e motivos formais genuinamente teóricos aqueles que prevalecem não apenas na configuração da visão científica de mundo, mas também na configuração da “visão natural de mundo”, implícita na percepção e na intuição. E, finalmente, a obra ultrapassou essa fronteira da visão “natural” de mundo, da visão de mundo a partir da experiência e da observação, ao estabelecer uma conexão com o mundo mítico que, embora não esteja reduzida à lei do pensamento empírico, nem por isso deixa de possuir suas leis, e revela uma forma estrutural de cunho próprio e independente. A partir dos resultados obtidos, apresentados nos volumes um e dois desta obra, este terceiro volume busca agora tirar as conclusões sistêmicas. Ele se esforça para tornar claro o novo conceito de “teoria” adquirido em toda a sua extensão e na riqueza total das possibilidades de configuração que abriga em si. Buscou-se mostrar aqui como o do estrato conhecimento conceitual, “discursivo”, está estruturado e baseado naqueles outros estratos mentais, revelados pela análise da língua e do mito; e, tendo sempre em vista esta subestrutura, procurou-se determinar a particularidade, a articulação e a arquitetônica da “superestrutura” do conhecimento. Assim, *A filosofia das formas simbólicas* incorpora novamente a visão de mundo do conhecimento exato à sua problemática, mas agora a obra se aproxima dela por meio de um caminho diferente e, por conseguinte, a encara sob uma outra perspectiva. Em lugar de somente abordá-la naquilo que ela tem de consistente, busca-se apreendê-la em suas mediações intelectuais necessárias. Partindo do “final” re-

lativo alcançado aqui pelo pensamento, a obra volta a questionar o meio e os princípios, com o intuito de entender, com a ajuda dessa retrospectiva, o próprio final em si, enquanto aquilo que ele é e o que significa.

As perspectivas gerais, sob as quais a problemática se coloca, serão mais minuciosamente apresentadas na Introdução. Resta aqui apenas fornecer uma breve explicação e justificativa sobre o título escolhido para as investigações deste volume. Quando falo de uma “fenomenologia do conhecimento”, não me refiro ao sentido moderno de “fenomenologia”, mas resgato aquele seu sentido básico, na forma como Hegel estabeleceu e assim como ele o fundamentou e justificou de maneira sistemática. Para Hegel, a fenomenologia se torna um pressuposto básico do conhecimento filosófico, porque ele exige que esse conhecimento abranja a totalidade das formas intelectuais e porque, segundo ele, essa totalidade não pode se tornar visível senão por meio da transição de uma forma para outra. A verdade é o “todo”, contudo esse todo não pode ser entregue de uma vez, mas precisa ser progressivamente desdobrado pelo pensamento em seu próprio movimento autônomo e de acordo com seu ritmo. Esse desdobramento constitui o ser e a essência da ciência. O elemento do pensamento, de que a ciência se constitui e no qual ela vive, obtém assim sua plenitude e transparência apenas por meio do movimento de seu devir.

A ciência, por seu turno, exige da autoconsciência que ela se eleve a esse éter, para que possa viver com ela e para ela. O indivíduo, ao contrário, tem o direito de exigir que a ciência ao menos lhe forneça a escada para atingir esse ponto e que lhe mostre esse mesmo ponto nele próprio. Seu direito se funda na independência absoluta

que ele sabe estar contida em toda forma de conhecimento, pois em toda forma, seja ela reconhecida ou não pela ciência, e independentemente do conteúdo, há a forma absoluta, isto é, a certeza imediata de si mesmo e, se se preferir outra expressão, o ser absoluto (*Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia do espírito], prefácio, ver vol. II, p. IX).

Seria impossível expressar de forma mais nítida que o final, o *télos* do espírito humano, não pode ser apreendido ou manifesto se for tomado como algo que existe por si, como algo desatrelado e separado de seu começo e meio. A reflexão filosófica não afasta, dessa forma, o final do meio e do princípio, mas toma todos os três como fatores que se integram em um movimento global único. Nesse princípio básico de consideração, *A filosofia das formas simbólicas* está em consonância com os pressupostos hegelianos, ainda que na constituição e no desenvolvimento desses pressupostos ela tenha de trilhar outros caminhos. Ela também aspira a “estender a escada” que leva o indivíduo das formações primárias, encontradas no mundo da consciência “imediata”, para o mundo do “conhecimento puro”. Sob o ponto de vista da consideração filosófica, nenhum degrau dessa escada é dispensável; todos podem e devem ser considerados, levados em conta, apreciados, “sabidos”, quando se trata de entender o conhecimento não apenas em seu resultado, em seu mero produto, mas também em seu genuíno caráter de processo, no modo e na forma do *procedere* em si.

No que diz respeito ao desenvolvimento pormenorizado do tema, a terceira parte deste volume, que trata da estrutura do mundo objetivo matemático-físico, aborda os resultados das análises anteriores. Ateve-se aqui inteira-

mente ao princípio que guia e determina essas análises, à ideia da “primazia” epistemológica do conceito de lei sobre o conceito de coisa; porém, agora é chegado o momento de reforçar, elucidar e confirmar essa ideia por meio da avaliação do intenso desenvolvimento intelectual que se deu na matemática e nas ciências exatas nas últimas décadas. Será demonstrado como, por meio de todas as transformações radicais vivenciadas pelo teor e pela forma da ciência exata, no que concerne apenas ao conteúdo, a continuidade meramente metodológica não foi interrompida nem sacrificada – e foram precisamente tais transformações de conteúdo que reconfirmaram e esclareceram essa continuidade. Ainda que na demonstração desse estado de coisas eu possa ter recorrido a investigações anteriores e me apoiado nelas¹, já nas duas primeiras partes desta obra, ao contrário, deparei-me desde o início com uma difícil tarefa. Não era possível designá-las e delimitá-las previamente dentro de um âmbito, mas era preciso tentar definir os limites de sua área somente por elas mesmas. É bem verdade que também essas partes, que essencialmente estão relacionadas à forma básica da percepção expressiva e à percepção das coisas, tratam de problemas conhecidos, problemas que vêm sendo suscitados há tempos imemoriais pela psicologia, pela epistemologia, pela fenomenologia e pela metafísica. Contudo, todas essas questões ganham uma nova forma e um outro sentido quando enxergamos a conexão que elas estabelecem com a questão sistemática fundamental da Filosofia das formas simbólicas. Aqui se delineia para ela uma forma particular de visão conjunta, que altera sua “orien-

1. Cf. meu trabalho *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlim, 1921.

tação" intelectual global. Para deixar surgir nitidamente esse tipo de "sinopse" do mundo do espírito foi necessário empreender uma busca no sentido de visualizar integralmente o material oferecido pela fenomenologia, pela psicologia e, finalmente, pelo estudo da patologia da percepção, em toda a sua diversidade e plenitude concreta, ao mesmo tempo em que se buscou tornar visível, por meio desse mesmo material, uma nova problemática. Para mim, está claro que essa busca não passa de um começo; se a empreendi, foi na esperança de que ela seja aceita e complementada tanto por aqueles que desenvolvem pesquisa filosófica em geral como pelos que desenvolvem pesquisas individuais.

Assim como em meus trabalhos anteriores, também aqui tentei evitar que as considerações sistemáticas se separassem das históricas. Ao contrário, esforcei-me por estabelecer uma estreita fusão entre ambas. Somente por meio dessa constante relação de reciprocidade, ambas as considerações são capazes de se esclarecer e se impulsionar uma a outra. Porém, sem ultrapassar o escopo deste trabalho, eu não poderia aspirar a nenhum tipo de "completude" dentro do âmbito das discussões puramente históricas. Adotei e voltei a deixar de lado tais discussões de acordo com a necessidade de elucidação e elaboração técnica de certos problemas básicos sistemáticos. Também em relação à filosofia moderna não procedi de outra forma. Embora, ao abordá-la, eu não tenha evitado as discussões críticas, onde elas pareciam adequadas ao esclarecimento e ao aprofundamento de nossa problemática, tais discussões não se tornaram de forma alguma um fim em si mesmas. No projeto original deste livro, estava previsto um capítulo final especial, no qual a relação entre as ideias fundamentais da *A filosofia das*

formas simbólicas e o trabalho global da filosofia atual deveria ser apresentado de forma pormenorizada e, ainda, fundamentado e justificado de maneira crítica. Se, por fim, abri mão desse capítulo foi somente para não deixar este volume ainda maior do que ele já tinha se tornado no curso do trabalho e para não sobrecarregá-lo de discussões que, em última análise, estavam situadas fora do âmbito previsto por seu problema específico. Não tenho, porém, a intenção de renunciar a essa discussão, pois a prática que agora voltou a se disseminar, de colocar as próprias ideias num espaço de certa forma vazio, sem questionar suas relações e vínculos com o trabalho global da filosofia científica, nunca me pareceu produtiva e frutífera. Dessa forma, a parte crítica que inicialmente iria dar o fechamento a este volume ficará reservada a uma publicação futura, que espero poder apresentar em breve sob o título: *"Leben" und "Geist" – zur Kritik der Philosophie der Gegenwart* ["Vida" e "espírito" humano – sobre a crítica da filosofia atual].

No que diz respeito à literatura filosófica e científica, a que este trabalho se refere, gostaria de ressaltar que o original deste volume já estava concluído no final de 1927; a publicação foi adiada somente porque, naquela época, ainda estava prevista a inserção da parte final com a crítica. Em consequência, só posteriormente e em casos isolados pude levar em conta os trabalhos publicados nos dois últimos anos.

Hamburgo, julho de 1929.

ERNST CASSIRER

ca, seu caráter, mostram-se, por outro lado e de modo equivalente, como refrações que o ser individual e único experimenta em si, tão logo é percebido e assimilado pelo “sujeito”. Sob esse ponto de vista, a *Filosofia das formas simbólicas* nada mais é que a tentativa de indicar para cada uma dessas formas o, por assim dizer, índice determinado de refração, que lhe é específico e peculiar. A obra aspira a conhecer a natureza especial dos diversos meios de refração; ela quer compreender cada um deles conforme sua natureza e de acordo com as leis que regem sua estrutura. No entanto, embora ela conscientemente se situe nesse reino do intermediário, nesse reino da mera mediação, parece que nela a filosofia não é capaz de se manter como um todo, como doutrina da totalidade do ser. O impulso básico do conhecimento sempre volta a se agitar, o impulso de revelar a imagem velada de Saïs e de ver diante de si a verdade nua e descoberta. Diante da visão filosófica, que quer apreender o mundo como uma unidade absoluta, toda e qualquer diversidade deve ser desfeita, em especial e em última análise a diversidade dos símbolos; a última realidade, a realidade do ser em si mesmo, deve se tornar visível.

A metafísica de todos os tempos sempre deparou com esse problema fundamental. Ela postulou o ser como unitário e simples porque é na medida em que a verdade somente pode ser pensada como única e simples. O ἔν τὸ σοφόν de Heráclito tornou-se, nesse sentido, o lema da filosofia: era como uma exortação e um chamado para

trechos, *geistig* e *intellektuell* (intelectual) são utilizados como sinônimos. Em certas passagens *Geist* foi traduzido por “mente” ou “intelecto” e *geistig* por “mental” ou “intelectual”; em outras, por “espírito” e “espiritual”, de acordo com os respectivos contextos; optou-se também pela tradução “espírito humano” quando conveniente ao contexto. (N. T.)

procurar, por detrás do esplendor das cores variadas dos sentidos e da multiplicidade e variedade das formas de pensamento, aquela luz ininterrupta do conhecimento puro. Como disse Espinosa, assim como faz parte da essência da luz iluminar-se a si mesma e iluminar o escuro, deve haver em algum ponto uma autorrevelação imediata da verdade e da realidade. Pois o pensamento e a realidade devem não apenas ser correspondentes um ao outro em certo sentido, mas também devem permear um ao outro. A função do pensamento não deve se limitar a “expressar” o ser, isto é, apreendê-lo e classificá-lo como uma subespécie de suas próprias categorias de sentido. O pensamento se sente antes em pé de igualdade com a realidade: ele traz em si a convicção de poder exaurir o conteúdo dela. Nele não deve haver, em última análise, barreira intransponível, pois o pensamento e o objeto ao qual ele se direciona constituem uma coisa só. Tendo sido Parmênides o primeiro a estabelecer essa proposição com a concisão e a clareza clássicas, ele se tornou o fundador de todo “racionalismo” filosófico. Mas a reivindicação aqui suscitada não fica de forma alguma restrita à esfera do racionalismo. A identidade do “sujeito” e do “objeto”, a inserção de um no outro é ainda considerada a verdadeira meta do conhecimento, mesmo depois que a concepção de meio, com o qual esta meta pode ser alcançada, se modificou completamente. Contudo, embora a concepção básica se modifique, ela não sofre de forma alguma uma reestruturação fundamental, quando, em lugar do pensamento puro, se confere força à experiência sensível e se lhe atribui a tarefa de estabelecer a ponte que ligará um reino ao outro. O ponto central parece agora deslocado de uma certa forma teórica de visão para outra, transferido do lado do

“conceito” para o da “percepção”, mas para essa última continuam prevalecendo o mesmo pressuposto metodológico e a mesma exigência. O conceito em si – assim nos parece agora – não consegue nunca, por suas próprias forças, penetrar na realidade, pois ele fica preso em suas próprias ficções e criações, em suas próprias denominações e significados. Já a sensação não é puramente significativa ou simbólica, não é um mero “signo” do ser, mas dá e recebe esse mesmo ser em sua plenitude imediata, pois em algum ponto deve ocorrer esse contato entre o conhecimento e a realidade, se o conhecimento não tiver de ficar confinado para sempre em sua própria esfera. Assim, Berkeley, em lugar do teorema de Parmênides sobre a identidade entre pensamento e ser, adota a equação epistemológica e metafísica: *esse = percipi*. Com isso, o conteúdo da proposição parece inverter-se em seu contrário, porém sua forma, na qualidade de forma pura, permanece inalterada e intangível. E aqui novamente se faz valer a exigência de descobrir um estrato primordial da realidade, no qual ela pode ser apreendida livre de toda interpretação e significação simbólica. Se conseguirmos nos libertar de todas essas interpretações, se conseguirmos sobretudo remover o véu das palavras, que esconde de nós a essência verdadeira das coisas, então estaremos finalmente frente a frente com as percepções originais que contêm as últimas certezas do conhecimento. Nessa esfera, não há mais lugar para a oposição entre verdade e engano, entre realidade e ilusão, pois a simples existência das impressões sensoriais permanece livre de toda possibilidade de engano. Uma impressão sensorial pode existir ou não existir, pode se dar ou não se dar, mas não pode ser “verdadeira” ou “falsa”. Tal oposição só se torna possível quando uma outra relação, me-

diada, é substituída pela presença imediata da impressão, quando uma determinação representativa se suplanta à “apresentação”, ao “possuir” direto de uma sensação. Somente onde um conteúdo da consciência se coloca não apenas para si próprio, mas para um outro conteúdo, onde ele busca “representar” o conteúdo que não está imediatamente presente, é que surge aquela relação de reciprocidade entre as partes que compõem o todo da consciência, relação essa que em suas demais consequências mediatas pode levar a tomar erroneamente uma parte pela outra, a “confundir” uma com a outra. Portanto, esse fenômeno não pertence apenas à esfera da pura sensação, mas à do julgamento. E certamente o julgamento – mesmo em sua forma mais simples, em que ele parece se contentar com a mera afirmação e reforço de algo que é dado de forma sensorial – distingue-se da sensação precisamente pelo fato de que ele não se move mais no reino da simples existência, mas no dos signos. No momento em que nos fiamos nele, estamos novamente no âmbito daquele pensamento “abstrato”, que em vez de operar com as próprias coisas, opera com os símbolos que as representam. Quanto mais a ciência da natureza avança em seu caminho, tanto mais se perde no emaranhado desses símbolos. Assim, segundo Berkeley, a tarefa fundamental de toda reflexão verdadeiramente filosófica é dissipar essa ilusão. A filosofia alcança aquilo que a mera ciência, inseparável que é do instrumento da língua e do veículo do conceito linguístico, nunca pôde alcançar: ela coloca diante de nós o mundo da experiência pura em sua existência e essência particular imediatas, livre de toda mistura de componentes estranhos e de todo obscurecimento e perturbação oriundos dos ingredientes significativos arbitrários.

Nesse ponto, portanto, não obstante todas as contróversias sistemáticas internas e todos os conflitos entre as escolas filosóficas, parece que a história global da filosofia toma a mesma direção. Somente nesse ato de autoafirmação, nessa certeza de representar para si mesma o verdadeiro órgão de conhecimento da realidade, a filosofia se constitui como tal. A asserção do *adaequatio rei et intellectus* permanece, nesse sentido, em seu ponto de partida natural. Todavia, por outro lado, justamente esse ato fundamental decerto contém em si sua própria oposição dialética. Quanto mais precisamente a filosofia busca determinar seu objeto, tanto mais, nessa própria determinação, o objeto se torna um problema para ela. Na medida em que a filosofia coloca sua meta diante de si e a formula de maneira consciente, levanta-se ao mesmo tempo dentro dela e em virtude da necessidade imanente de sua própria metodologia a questão sobre a possibilidade de atingir essa meta, sobre sua “possibilidade” interna. Assim, à resposta positiva, que tanto o racionalismo quanto o sensualismo fornecem ao problema do conhecimento da realidade, seguem-se o ceticismo e suas sombras. A afirmada identidade entre o conhecimento como tal e seu conteúdo objetivo é abandonada e substituída pela diferença que se delineia de forma cada vez mais nítida, exacerbando-se até o ponto da tensão polar. Mesmo a “equação” do conhecimento – seja ela apreendida apenas de forma racionalista ou sensualista – não suprime essa diferença, pois a igualdade, de acordo com uma definição introduzida na lógica da matemática por Bolzano, não é senão um caso específico da diferença. A ligação, a síntese afirmada e manifesta pelo signo da igualdade não faz, portanto, com que essa diferença entre os termos, que há em ambos os lados, desapareça; ao

contrário, ela a intensifica ainda mais. Nesse sentido, o próprio princípio da equação do conhecimento já contém em si um germe de destruição que o ceticismo apenas faz crescer e amadurecer. Quanto mais a autoconsciência do conhecimento se fortalece, quanto mais nitidamente o conhecimento se compreende e se torna consciente de sua forma, tanto mais essa sua própria forma se mostra também como a fronteira necessária que ele nunca irá conseguir transpor. O objeto absoluto que inicialmente ele acreditou poder adotar e capturar em sua forma distancia-se mais e mais na lonjura inalcançável. Em vez de apreender esse objeto, parece que a única coisa que é permitida ao conhecimento é contemplar-se a si próprio em toda a sua condicionalidade e relatividade, assim como contemplar-se em um espelho.

Somente a revolução do modo de pensar, deflagra da na problemática de Kant, promete uma saída para esse dilema. Farto do dogmatismo, que nada nos ensina, e do ceticismo, que nada nos promete em coisa alguma, Kant formulou a seguinte pergunta fundamental e crítica: “Será que a metafísica é possível em alguma parte?”¹. Agora, o conhecimento estava a salvo do perigo da desintegração cética, mas sua salvação e libertação mostram-se possíveis somente se seu alvo for deslocado para outro lugar. Em vez de uma relação estática entre conhecimento e objeto – como se pode designar por meio da noção geométrica da congruência, da “cobertura” entre ambos –, busca-se e estabelece-se uma relação dinâmica entre os dois. O conhecimento – seja como um todo, seja como determinada parte dele mesmo, não mais se “estende” até o mundo transcendental do objeto nem

1. Cf. *Prolegômenos*, § 4, obra IV (ed. Cassirer), p. 22 s.

fica “perambulando” dentro dele. Todas essas imagens espaciais são agora reconhecidas como imagens. O conhecimento não é descrito nem como uma parte do ser nem como sua cópia. Contudo, sua relação com o ser não é, por outro lado, abolida, mas sim fundamentada sob um novo ponto de vista, pois a função do conhecimento agora é constituir e organizar o objeto não como objeto absoluto, mas como “objeto manifesto”, condicionado precisamente por essa função. Aquilo que chamamos de ser “objetivo”, aquilo que designamos objeto da experiência somente é possível sob o pressuposto do entendimento e de sua função apriorística de unidade. “Portanto, nós dizemos que reconhecemos o objeto quando obtemos unidade sintética na diversidade da intuição.” Entender essa operação como um todo e depreendê-la em suas condições específicas torna-se agora a tarefa fundamental da “analítica do entendimento”. Nela, Kant quer mostrar como as diversas formas fundamentais do conhecimento, como a experiência sensível e a intuição pura, como as categorias e as ideias da razão pura se imiscuem umas nas outras e como elas, nessa sua relação de reciprocidade e de mútua determinação, definem a forma teórica da realidade. Essa definição não é assumida pelo objeto, mas envolve um ato “espontâneo” do entendimento. Trata-se de um modo específico e de um direcionamento da formação, que conduz à visão de mundo do conhecimento teórico. Por conseguinte, essa visão não se mostra em seus elementos essenciais como um produto final, que nos é “dado” e que de alguma forma se impõe sobre nós por meio da natureza das coisas, mas sim como o resultado de uma formação livre, que nem por isso é arbitrária em algum ponto, mas, ao contrário, é sempre regida por leis. Como é possível essa compati-

bilidade entre liberdade e necessidade, entre pura auto-determinação imanente do pensamento e validade objetiva é a questão central de toda a crítica da razão de Kant.

De toda essa problemática abrangedora, destacamos aqui apenas o fator que toca diretamente a questão fundamental que a *Filosofia das formas simbólicas* se coloca. No ponto em que a metafísica pré-crítica acreditou ter encontrado uma última resposta, Kant descobriu a nova e talvez mais difícil tarefa de todo conhecimento filosófico. Para ele, não era importante apenas realizar a atribuição teórica de sentido, na forma como ela se apresenta na ciência e na filosofia, mas também compreendê-la como aquilo que ela é. Enquanto considerarmos essa atribuição de sentido apenas em relação a seu produto, enquanto ficarmos absorvidos em seu resultado, ela parecerá, de certa forma, sempre voltar a desembocar nesse resultado. Por essa razão, em vez de concentrarmos nosso olhar no resultado, devemos direcioná-lo para a função do conhecimento teórico e suas leis específicas. Somente essa função constitui a chave que pode nos abrir a “verdade das coisas”. Daí em diante, as reflexões não irão mais se direcionar exclusivamente para a descoberta, mas para o ato e a forma do descobrimento em si. A chave que se destina a abrir os portões do conhecimento deve ao mesmo tempo ser compreendida em sua estrutura, pois o conhecimento teórico precisa ser entendido em sua “estrutura de significação”. Agora não há mais caminho de volta para a relação de congruência “imediate” e de correspondência, como o dogmatismo supõe haver entre o conhecimento e seu objeto. A justificação crítica e a fundamentação do conhecimento consistem, antes, no fato de ele se entender como instância intelectual, que tanto procede à intermediação como é intermediada e tem seu lugar

certo na estrutura do mundo global do espírito, desempenhando dentro dele sua tarefa definida.

Certamente, tal retorno do conhecimento para si próprio só parece ser possível se ele já tiver percorrido todo o seu caminho e atingido seu ponto mais alto. Somente a “filosofia transcendental” é capaz de tal conversão, pois somente ela tem relação não apenas com os objetos, mas também, e muito mais, com nossa forma de entender os objetos em si, desde que essa compreensão seja possível *a priori*. Só ela aspira a ser tanto um conhecimento de determinados objetos como um “conhecimento do conhecimento”. Desse estado de coisas resulta de imediato a explicação sobre por que Kant, ao elevar suas reflexões a essa altura “transcendental”, também buscou continuamente manter seu problema central nessa altura. Quando ele questiona a “forma” do conhecimento teórico, acredita somente poder apreendê-la de modo realmente adequado e somente poder colocá-la diante de nós em contornos claros e nítidos se considerar o *télos* verdadeiro do conhecimento, se atentar para o final e a completude do conhecimento. Somente nesse final a estrutura lógica do pensamento como tal é capaz de, livre de todas as determinações contingentes, surgir em sua necessidade e em seu estado puro. Se o sentido peculiar do *lógos* teórico fosse procurado em outro lugar senão naquele em que ele se revela em sua completude característica, em sua verdadeira determinação e exatidão, seria preciso que ele aparecesse como uma descida desse nível arduamente conquistado da problemática filosófica. Porém, para Kant, essa exatidão, essa autorrealização pura e completa da forma teórica está reservada à matemática e às ciências exatas. Por essa razão, a questão deve, em primeira linha, ser direcionada a elas e assim permanecer continuamente orientada. Consequen-

temente, nenhum dado empírico pode compartilhar da forma do conhecimento se já não tiver sido perpassado pelo meio da formação matemática de conceito, se não tiver sido determinado pela pura intuição de espaço e tempo, bem como pelos conceitos de número e de grandezas extensivas e intensivas, mas, ao contrário, coloca-se diante do conhecimento apenas como simples “matéria”. Se essa matéria da experiência sensível não deveria talvez ser designada apenas dessa forma relativa, se ela não apresenta em si mesma uma configuração definida ou se abriga em si suas próprias formações “mais concretas” é uma questão que ainda não foi suscitada, ao menos no início da investigação crítica conduzida por Kant. Aqui, a sensação surge como algo simplesmente “dado”, e é apenas isso que constitui a seguinte questão: como esse dado pode se encaixar nas formas *a priori* da sensação e do entendimento, sem que o sentido e a validade dessas formas não escapem a ele ou não sejam nele baseados? No entanto, quando questionamos a “origem” da própria sensação, obtemos aqui a princípio apenas uma resposta cifrada, pois essa origem – ao que parece – não pode ser compreendida senão por meio do mero retorno ao domínio do incognoscível, de forma que ela seja explicada por meio de uma “afecção” do ânimo pela “coisa-em-si-mesma”. As insolúveis dificuldades dialéticas, em que essa explicação nos envolve, vieram à luz na história da filosofia kantiana e em sua continuação promovida por seus seguidores². Eles compreenderam que, nesse ponto, Kant empenhou-se menos em so-

2. Para mais pormenores a esse respeito, ver a introdução do terceiro volume de minha obra *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, em especial p. 5 ss.

lucionar do que em suprimir um problema. Do ponto de vista puramente histórico, tal supressão se mostra compreensível e até necessária, pois apenas assim poderia tornar-se mais acessível e livre o caminho para a mais individual realização positiva de Kant. Contudo, uma vez conquistado esse caminho, a reflexão teórica com certeza teve de voltar a seu ponto de partida e problematizar novamente a saída inerente ao confronto dualístico entre a “mera” matéria e a forma “pura”.

Esse desenvolvimento do pensamento não apenas se deixa ver e acompanhar nos sistemas pós-kantianos, como já define em grande medida o próprio desenvolvimento interno da doutrina de Kant. Não precisamos ir até o surgimento da *Crítica da faculdade do juízo* para divisar esse movimento peculiar do pensamento de Kant, para perceber como esse pensamento circunda continuamente o dualismo entre matéria e forma, inicialmente colocado, e para perceber como com isso ele altera e aprofunda paulatinamente o sentido dessa oposição. Para a teoria epistemológica, a “matéria da sensação” parece, a princípio, não significar senão um simples fato, um substrato sólido, que é atacado pelas forças constitutivas do intelecto, mas que não pode ser alterado por elas nem compreendido em sua essência. Essa matéria se mantém como o resíduo impenetrável e impenetrado do conhecimento. Todavia, a analítica do entendimento já dá aqui um passo adiante, pois ela contém, além do problema da dedução “objetiva” das categorias, também o problema da dedução “subjetiva”, e ambas as direções da questão complementam-se e se impulsionam mutuamente. Ao passo que a primeira se volta essencialmente à forma do conhecimento objetivo, como ocorre nas ciências exatas quando visam à obtenção dos princípios que fazem da

simples “rapsódia” das percepções uma unidade solidamente consolidada, um sistema do conhecimento empírico, a dedução subjetiva submerge antes nas condições e na peculiaridade da consciência perceptiva. O resultado disso é que aquilo que costumamos chamar de mundo da percepção, muito longe de ser uma mera massa amorfa de impressões, já contém em si as formas definidas, básicas e primordiais da síntese. Sem isso, sem a síntese da apreensão, da reprodução e da reconhecimento, não teríamos nem um “eu” perceptivo nem pensante, não haveria nem um “objeto” puramente pensado nem empiricamente percebido. No começo da *Crítica da razão pura*, foi feita a distinção entre sensibilidade e entendimento, enquanto dois troncos do conhecimento humano que, apesar disso, poderiam ser originados de uma mesma raiz desconhecida de nós. Por isso, aqui parece que a oposição entre ambos, bem como seus eventuais pontos em comum, ainda são inteiramente entendidos em seu sentido real: sensibilidade e entendimento pertencem a diferentes estratos da existência, ainda que ambos possam estar juntamente ancorados em um estrato primordial do ser, que precede a todas as separações empíricas e que não conseguimos apreender e determinar. A analítica do entendimento puro, contudo, observa a relação de um ponto de vista totalmente diferente e muda o ponto em que sensibilidade e entendimento se unem, bem como o ponto em que se separam para um lugar totalmente diferente. A unidade entre ambos, agora, não é mais procurada em uma base desconhecida da coisa, mas é, de certo modo, buscada no próprio âmago do conhecimento. Caso ela possa de algum modo ser descoberta, essa unidade deve estar fundada tanto na essência do ser absoluto como também na função primordial do conhe-

cimento teórico, e é a partir dessa função que ela deve ser compreendida. Na medida em que Kant designa essa função primordial como a função da “unidade sintética da apercepção”, ela se torna para ele o ponto mais alto, ao qual todo uso do entendimento, bem como a lógica total e, de acordo com ela, a filosofia transcendental, devem se unir. E esse “ponto supremo”, esse foco da atividade intelectual constitui uma “faculdade” do espírito e é o mesmo para o conjunto das faculdades. É, portanto, o mesmo também para o “entendimento” e para a “sensibilidade”. O “Eu penso”, essa expressão de pura apercepção, deve ser capaz de acompanhar todas as minhas representações: “pois, de outra forma, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que significa dizer o mesmo que: ou a representação seria impossível, ou, ao menos para mim, nada seria”. Com isso, estabelece-se aqui uma condição universal, que é válida tanto para as representações sensíveis como para as puramente intelectuais. Na apercepção transcendental encontra-se uma “faculdade radical de todo o nosso conhecimento”, à qual ambas as representações se relacionam da mesma maneira e estão unidas de uma forma que não podem ser separadas. Isso quer dizer que não pode haver uma consciência isolada, “meramente sensível”, isto é, uma consciência que se mantenha totalmente fora da determinação realizada por todas as funções teóricas de significação e que preceda todas elas como dado independente. A unidade transcendental da apercepção não está de forma alguma exclusivamente relacionada e limitada à lógica do pensamento científico. Ela não é apenas a condição para esse pensamento e para o estabelecimento e a determinação de seu objeto, mas a condição “também de toda percepção possível”. Se a per-

cepção em si “significa” alguma coisa, se ela quer ser a percepção para um eu e a percepção de algo, então ela deve participar de determinados critérios teóricos de validade. Assim, a partir de agora desponta como uma tarefa especial da teoria do conhecimento indicar e esclarecer precisamente esses critérios que constituem a forma da consciência perceptiva como tal. A oposição esquemática entre “julgamento da percepção” e “julgamento da experiência”, como estabelecido nos prolegômenos – certamente mais por razões de exposição do que de sistematização –, a princípio está superada, pois a união de percepções sensoriais ou representações em uma consciência, bem como sua referência a um objeto, nunca constitui matéria da pura receptividade sensorial, mas está baseada sempre em um “ato de espontaneidade”. E demonstra-se agora que, assim como há uma espontaneidade do entendimento puro, do pensamento e da construção lógico-científicos, também há uma espontaneidade da faculdade imaginativa pura. Também ela não é de forma alguma somente reprodutiva, mas originalmente produtiva. Agora, um caminho mais contínuo vai da mera “afecção” dos sentidos, com a qual a *Crítica à razão* se inicia, até as formas da intuição pura – e dessas novamente até a imaginação produtiva e até aquela unidade da ação manifesta no julgamento do entendimento puro. Sensibilidade, intuição, entendimento não são de forma alguma meras fases sucessivas do conhecimento a serem apreendidas em sua simples sucessão, mas se apresentam como um forte entrelaçamento, como fatores constitutivos desse conhecimento.

Dessa forma, somente agora a relação entre “matéria” e “forma” do conhecimento pode ser manifesta com aquela expressão que corresponde à nova visão funda-

mental de Kant, sua “revolução copernicana”. Agora ambas não são mais potências absolutas do ser, mas se prestam a designar determinadas diferenças e estruturas de significado. A matéria da sensação, como inicialmente apreendida por Kant, pôde então surgir ainda como um tipo de contrapartida epistemológica ao *πρώτη ὕλη* de Aristóteles. Tal como a *prima materia*, essa matéria é vista como a simples indeterminação precedente a toda determinação e, assim como ela, tal matéria tem de esperar de fora toda a determinação da forma que lhe impregna. Porém, essa situação se apresenta de forma diferente depois que o próprio Kant terminou de desenvolver a ideia de seu “tópico transcendental” e depois que ele estabeleceu que o lugar fixo ocupado pela oposição entre “matéria” e “forma” é dentro desse tópico. Assim, agora ambas se transmudam de determinações primordiais do ser, de entidades ontológicas para puros conceitos de reflexão, tratados na parte destinada à “anfíbolia dos conceitos de reflexão”, na mesma esteira da univocidade e conflito, da uniformidade e da diversidade. Eles não são mais dois polos do ser que se contrapõem um ao outro em uma oposição real e indestrutível, mas são os membros de uma oposição metódica, que é ao mesmo tempo uma correlação metódica. Por conseguinte, agora não é mais contraditório, mas decididamente necessário que precisamente essa matéria possa ser designada sob um determinado ponto de vista como a “matéria” do conhecimento e, por outro prisma, seja reconhecida como algo *formado* ou ao menos *que contém forma*. A relativização metódica dessa oposição traz como consequência o fato de que o significado de ambos os seus componentes se modifique em função do sistema de referência intelectual que nos serve de base. Aplicado

ao problema da percepção, isso significa que, no ponto em que se trata de fazer a distinção entre o mundo da consciência pré-científica e o mundo das determinações construtivas do conhecimento científico, a percepção em si poderia ser vista e avaliada como algo relativamente simples e “imediatos”. Em relação a essas determinações construtivas, ela poderia surgir como um dado simples, como “algo dado de antemão”. Isso, porém, não nos tira de forma alguma a possibilidade, ou nos exige da obrigação de, em um outro contexto, reconhecê-la como algo inteiramente mediado e condicionado. Isso apenas evidencia que a análise da “forma” teórica do conhecimento não pode persistir e, por assim dizer, se fixar em um estrato isolado do conhecimento, mas precisa ter sempre em vista a totalidade dos fatores que participam da construção do conhecimento, pois não apenas o reino dos conceitos científicos, dos conceitos “abstratos”, mas também a experiência “comum” é permeada por interpretações e significados teóricos. Assim, se a crítica transcendental quer revelar a estrutura do conhecimento objetivo, ela não deve limitar-se àquela “sublimação” intelectual da experiência nem à superestrutura da ciência teórica, mas precisa aprender a entender a subestrutura, o mundo da percepção “sensorial”, tanto como uma estrutura determinada e articulada de forma específica quanto como um cosmo intelectual *sui generis*.

A *Crítica da razão pura*, conforme vimos, não se fechou de forma alguma a essa exigência; contudo, ela não percorreu todos os meandros da problemática que ela mesma designou tão claramente a partir de seus próprios pressupostos. E isso porque desde o início ela orientou sua tarefa metódica básica em outra direção. A dedução “subjativa” subordina-se aqui à dedução “objetiva”:

a análise da consciência perceptiva presta-se apenas ao preparo e, ao mesmo tempo, à função de contraponto e corolário da questão verdadeiramente decisiva, qual seja, o questionamento dos pressupostos e princípios sobre os quais a experiência como ciência está assentada. A experiência como ciência só é possível por meio de uma necessária combinação de percepções. É, por conseguinte, a essa combinação necessária e à sua possibilidade que o problema deve direcionar-se em primeira linha. A estrutura de sentido, sem a qual mesmo a percepção não pode ser pensada, é, por essa razão, essencialmente concebida como uma pura estrutura de leis: ela afirma que as percepções específicas não podem ficar isoladas e que elas não poderiam formar um simples agregado, mas que precisariam reunir-se em uma estrutura mental, em um “contexto da experiência”. Isso é formulado por Kant no segundo dos “Postulados do pensamento empírico” da seguinte forma: “Aquilo que é coerente com as condições materiais da experiência (da sensação) é real”. Essa coerência, porém, é produzida e determinada em sua especificidade e em seu caráter formal pelas leis gerais do entendimento, das quais todas as leis específicas da natureza são apenas especificações. A consequência é aquela mesma síntese intelectualmente pura que, segundo Kant, condiciona e viabiliza tanto o objeto da intuição empírica como o objeto das ciências exatas – e é precisamente essa uniformidade que contém em si a solução para a questão epistemológica fundamental sobre a aplicabilidade dos conceitos puramente matemáticos aos fenômenos sensoriais. Essa mesma ação, que unifica as diversas representações em um julgamento lógico, unifica também a mera síntese de representações distintas em uma intuição que, expressa de uma maneira

geral, significa o conceito de entendimento puro. Dessa forma, as categorias em que o sistema do conhecimento matemático-físico está fundado são as mesmas que estão na base de nosso “conceito natural de mundo”. Ao que parece, aqui não pode ser reconhecida nenhuma diferença ou mesmo nenhuma ruptura de princípios, pois, se isso ocorresse, pareceria que a demonstração geral em que a dedução transcendental das categorias se baseia estaria desarraigada; e não se deveria mais responder à questão sobre o *quid juris* das categorias, sobre o direito de sua aplicação aos fenômenos empírico-sensoriais. Tal direito se funda no fato de que toda síntese – mesmo aquela por meio da qual a percepção somente é possível como percepção objetiva, como percepção de “algo” – está submetida aos puros conceitos de entendimento.

Se, por exemplo, faço com que a intuição empírica de uma casa, mediada pela apreensão de sua diversidade, torne-se percepção, então a unidade necessária do espaço e da intuição sensível externa geralmente me serve de base, e, assim, desenho, por assim dizer, a forma dessa casa de acordo com essa unidade sintética da diversidade no espaço. Mas precisamente essa unidade sintética, se abstraio a forma do espaço, tem seu lugar no entendimento e constitui a categoria da síntese das coisas da mesma espécie em uma intuição, ou seja, é a categoria da quantidade, que, portanto, precisa estar inteiramente de acordo com aquela síntese da apreensão, que é a percepção³.

E nesse sentido, mesmo o puro “o quê” da sensação, sua simples qualidade, é definido pelo entendimento e, por isso, pode ser antecipado em certos aspectos: pois o

3. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. ed., p. 162.

princípio da continuidade, o princípio da intensa quantidade, submete a alteração dessa qualidade a uma determinada condição e prescreve a ela uma certa forma. Dessa maneira, comprova-se “que a síntese da apreensão, que é empírica, precisa necessariamente estar conforme a síntese da apercepção, que é intelectual e *a priori* está inteiramente contida na categoria”⁴.

... de forma que justamente essa síntese formadora, por meio da qual construímos um triângulo em nossa imaginação, constitui aquela mesma síntese que empregamos na apreensão de um fenômeno, com o intuito de a partir daí formularmos um conceito empírico: é somente isso que liga a esse conceito a ideia da possibilidade de uma tal coisa⁵.

Assim, a ideia de uma “forma” intelectual original perpassa o mundo da percepção de Kant com toda a força e em todas as direções, mas, para ele, mesmo essa forma coincide essencialmente com a forma dos conceitos matemáticos. Ambas se distinguem uma da outra quando muito pela clareza das feições, mas não pela essência e pela estrutura. Nas condições do conceito matemático-físico de objeto, nos conceitos de número e medida, esgota-se tudo aquilo que a percepção traz em si de conteúdo e de significado teórico. Ela sempre tem de passar as determinações matemáticas mais universais, se quiser de algum modo se tornar fixa ou se formar para nós. A pergunta sobre o seu “o quê” e sobre o seu “como” só se deixa responder com real exatidão se for possível transformá-la na pergunta sobre um “quanto”, pois tudo o que distingue uma percepção de outra so-

4. Ibid., p. 162.

5. Ibid., p. 271.

mente se deixa designar de forma objetiva e teórica, em última escala, se formos capazes de indicar o lugar que ela ocupa dentro de um determinado sistema de medidas, em um tipo de escala de grandezas. A análise crítica da consciência perceptiva e a análise do sistema teórico básico das ciências exatas permitem, portanto, alcançar um mesmo resultado: ambas demonstram estar fundadas naquele mesmo estrato primordial do intelecto, o conceito *a priori*.

No entanto, por mais necessário e consistente que esse resultado se mostre no âmbito da problemática geral tratada por Kant, ainda assim não podemos nos deter nele após termos ampliado esse âmbito e tentado formular a “questão transcendental” em um sentido mais abrangedor. A Filosofia das formas simbólicas não volta seu olhar exclusivamente e em primeiro plano para o domínio dos conceitos de mundo puramente científicos e exatos, mas para todas as direções do entendimento de mundo. Ela procura apreender esse entendimento em sua multiplicidade de formas, em sua totalidade e na distinção interna de suas manifestações. E, nesse processo, o “entender” o mundo nunca se mostra como simples aceitação, como simples repetição de uma dada estrutura da realidade, mas contém em si uma atividade livre do intelecto. Não há nenhum autêntico entendimento de mundo que, de alguma forma, não esteja fundado em certas linhas básicas não apenas da reflexão como sobretudo da formação intelectual. E, para apreender as leis dessa formação, precisamos principalmente distinguir de modo preciso cada uma de suas diferentes dimensões. Determinados conceitos, como o conceito de número, de tempo, de espaço, representam, por assim dizer, formas originais da síntese, que são indispensáveis, se de alguma forma se tiver de reunir uma “multiplicidade” em

uma “unidade” e separar e articular uma diversidade de acordo com determinadas formas. Porém, como vimos, essa articulação não se realiza do mesmo modo nos diversos campos, mas sua forma depende essencialmente do princípio especial de estruturação, que atua e é dominante em todo campo especial. Dessa forma, sobretudo a língua e o mito revelam uma “modalidade” especial, que lhes é específica e que confere a todas as suas estruturas individuais uma tonalidade comum⁶. Se nos fixarmos nessa visão da “polidimensionalidade” do mundo do espírito, também a questão sobre a relação entre “conceito” e “intuição” ganha de imediato uma forma essencialmente mais complexa. Enquanto nós, permanecendo no círculo da questão puramente epistemológica, investigarmos apenas os pressupostos e a validade dos conceitos científicos básicos, o mundo da intuição e da percepção sensorial será sempre determinado a partir da consideração desses mesmos conceitos e será avaliado como o primeiro degrau para atingi-los. O mundo da intuição e da percepção sensorial é o germe a partir do qual a estrutura teórica da ciência deve se desenvolver. Contudo, na descrição desse germe já incorporamos de maneira inesperada justamente aquelas formações que mais tarde serão provenientes dele. A estrutura do percebido e do intuído será vista de antemão como uma subespécie de uma meta, a meta da objetivação científica, do conceito teórico de unidade referente à “natureza”. E, assim, reencontra-se agora na “receptividade” aparente da intuição a espontaneidade do “entendimento” – precisamente aquele entendimento que, graças à sua própria

6. Para mais pormenores a esse respeito, ver a introdução geral a esta obra, em especial parte I, p. 18 ss. e 47 ss.

capacidade de estabelecer leis, é a condição do conhecimento puro da natureza, das leis da experiência científica e de seu objeto. No entanto, ainda que esse direcionamento para a sistemática da “experiência”, para o sistema universal do conhecimento da natureza seja essencial para a intuição sensível, ele não é o único intento de significação contido nela. E isso porque às “formas de pensamento”, nas quais a compreensão totalmente científica encaixa o mundo dos fenômenos, contrapõem-se formas de outro caráter e de outra linha de significação. Encontramos uma tal forma da visão mental atuando nos conceitos de língua bem como nos de mito. Avaliados segundo os conceitos das ciências exatas, os conceitos de língua podem parecer meros conceitos preliminares, formações e estruturas provisórias do pensamento, enquanto os conceitos de mito podem se revelar simplesmente pseudoconceitos. Contudo, isso não impede que lhes sejam inerentes um caráter totalmente definido e uma significação determinada. Eles também são modos da “visão” mental; eles também separam e dão vida à sempre igual sequência de fenômenos, que flui continuamente, e a deixam caminhar ao lado das formas fixas. A língua vive um mundo de denominações, de símbolos fonéticos, aos quais ela associa certo significado e, na medida em que ela se agarra à unidade e à determinação dessas denominações, a diversidade das vivências sensoriais que devem ser por ela tomadas e elaboradas atinge então uma estabilidade relativa, uma espécie de paralisação. O nome é o fator que introduz a constância e a duração nessa diversidade; a identidade do nome é o estágio preliminar e a antecipação da identidade do conceito lógico. Já a formação no âmbito do mito efetua-se de maneira diferente, pois o mundo “objetivo”, que tam-

bém aqui é construído, que é visto como algo constante e estável por detrás de uma variedade infinita de fenômenos da percepção externa e interna, é um mundo de forças divinas e demoníacas, é um panteão de criaturas vivas e atuantes. Mas em ambos os casos revela-se a mesma relação que encontramos na consideração e na análise do conhecimento teórico-científico. Assim como não foi possível a esse conhecimento apresentar a “matéria” e a “forma” como elementos separáveis, que existem independentemente um do outro e que só se juntam posteriormente e externamente, também não pode ser possível que o retorno aos estratos primordiais da língua e do mito tenham acesso a uma tal separação. Nunca encontraremos a sensação “nua”, como *materia nuda*, à qual será conferido então algum tipo de forma, mas o que nos é apreensível e acessível é sempre apenas a definição concreta, a multiformidade viva de um mundo de percepções, que é total e inteiramente dominado e permeado pelos modos definidos de formação. As análises mais minuciosas e precisas daquele “pensamento primitivo”, no qual o mito está baseado, continuam sempre conduzindo com inequívoca clareza a uma conclusão: à natureza desse pensamento primitivo correspondem também um modo e direcionamento próprio da percepção. As estruturas míticas não se assemelham a um véu colorido que, de forma cada vez mais obscura, se coloca sobre a representação empírica das coisas, as quais, apesar disso, continuam mantendo, atrás desse véu, um cerne fixo e intangível. Ao contrário disso, o que constitui o poder dessas estruturas é o fato de elas possuírem em si um tipo próprio e peculiar de intuição e de percepção da “realidade” que se encontra sob condições totalmente diferentes daquele modo de apreensão da realidade que

leva a tomar o fenômeno da “natureza” como um todo subordinado a leis empíricas gerais. A percepção mítica nada sabe sobre essa tal “natureza”, ainda que não lhe falte de forma alguma a conexão interna, a coerência que faz os elementos separados no tempo e no espaço aparecerem como fatores, como manifestações e feições de um único e mesmo “sentido” mítico. O mesmo é válido para a língua, pois também aqui será parcial e insuficiente a análise se examinarmos seu desempenho apenas observando sua influência sobre o pensamento, em vez de ter em vista, de forma igualmente essencial e original, sua influência na construção e na formação do mundo da percepção. Não é apenas na coesão e na articulação do mundo conceitual, mas sim na estrutura fenomenal da percepção em si que a força da formação linguística se mostra talvez de forma mais nítida e concludente. Humboldt via a verdadeira definição “genética” da língua no fato de ser ela um esforço de eterna repetição da mente para fazer com que o som articulado seja capaz de expressar o pensamento. Mas, por outro lado, ele não deixa dúvidas de que esse esforço mental está intimamente entrelaçado à atuação no mundo da intuição e da representação. Por meio desse trabalho mental, graças ao qual o homem tece para fora de si a língua, ele também tece a si próprio, de modo que, em última instância, ele não se relaciona com os objetos da percepção e não vive de outra forma senão na forma como o meio da língua lhe permite ver tais objetos bem como a vida⁷. Uma vez que tenhamos incorporado em nós essa visão fundamental, vem à

7. Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, edição acadêmica, in *Gesammelte Schriften*, ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlim, 1903-22, vol. VII, cap. 1, p. 46 e 60 ss.

bém aqui é construído, que é visto como algo constante e estável por detrás de uma variedade infinita de fenômenos da percepção externa e interna, é um mundo de forças divinas e demoníacas, é um panteão de criaturas vivas e atuantes. Mas em ambos os casos revela-se a mesma relação que encontramos na consideração e na análise do conhecimento teórico-científico. Assim como não foi possível a esse conhecimento apresentar a “matéria” e a “forma” como elementos separáveis, que existem independentemente um do outro e que só se juntam posteriormente e externamente, também não pode ser possível que o retorno aos estratos primordiais da língua e do mito tenham acesso a uma tal separação. Nunca encontraremos a sensação “nua”, como *materia nuda*, à qual será conferido então algum tipo de forma, mas o que nos é apreensível e acessível é sempre apenas a definição concreta, a multiformidade viva de um mundo de percepções, que é total e inteiramente dominado e permeado pelos modos definidos de formação. As análises mais minuciosas e precisas daquele “pensamento primitivo”, no qual o mito está baseado, continuam sempre conduzindo com inequívoca clareza a uma conclusão: à natureza desse pensamento primitivo correspondem também um modo e direcionamento próprio da percepção. As estruturas míticas não se assemelham a um véu colorido que, de forma cada vez mais obscura, se coloca sobre a representação empírica das coisas, as quais, apesar disso, continuam mantendo, atrás desse véu, um cerne fixo e intangível. Ao contrário disso, o que constitui o poder dessas estruturas é o fato de elas possuírem em si um tipo próprio e peculiar de intuição e de percepção da “realidade” que se encontra sob condições totalmente diferentes daquele modo de apreensão da realidade que

leva a tomar o fenômeno da “natureza” como um todo subordinado a leis empíricas gerais. A percepção mítica nada sabe sobre essa tal “natureza”, ainda que não lhe falte de forma alguma a conexão interna, a coerência que faz os elementos separados no tempo e no espaço aparecerem como fatores, como manifestações e feições de um único e mesmo “sentido” mítico. O mesmo é válido para a língua, pois também aqui será parcial e insuficiente a análise se examinarmos seu desempenho apenas observando sua influência sobre o pensamento, em vez de ter em vista, de forma igualmente essencial e original, sua influência na construção e na formação do mundo da percepção. Não é apenas na coesão e na articulação do mundo conceitual, mas sim na estrutura fenomenal da percepção em si que a força da formação linguística se mostra talvez de forma mais nítida e concludente. Humboldt via a verdadeira definição “genética” da língua no fato de ser ela um esforço de eterna repetição da mente para fazer com que o som articulado seja capaz de expressar o pensamento. Mas, por outro lado, ele não deixa dúvidas de que esse esforço mental está intimamente entrelaçado à atuação no mundo da intuição e da representação. Por meio desse trabalho mental, graças ao qual o homem tece para fora de si a língua, ele também tece a si próprio, de modo que, em última instância, ele não se relaciona com os objetos da percepção e não vive de outra forma senão na forma como o meio da língua lhe permite ver tais objetos bem como a vida⁷. Uma vez que tenhamos incorporado em nós essa visão fundamental, vem à

7. Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, edição acadêmica, in *Gesammelte Schriften*, ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlim, 1903-22, vol. VII, cap. 1, p. 46 e 60 ss.

tona um mundo submerso e obscuro de problemas formais que não são menos importantes do que aqueles suscitados pela estrutura do conhecimento científico e que possuem, do ponto de vista filosófico, a mesma natureza daqueles. Apenas quando vislumbramos a totalidade desses problemas, focamos nosso olhar dentro daquela dinâmica imanente do espírito humano, que vai além de todas as fronteiras fixas que costumamos colocar entre suas “faculdades” individuais. Nessa dinâmica, na movimentação contínua do espírito, como disse Goethe, todo olhar logo se converte em contemplação, toda contemplação em especulação e toda especulação em combinação, de forma que já em todo olhar atento estamos teorizando o mundo.

Nas considerações e investigações que seguem, tratar-se-á de tomar o conceito de “teoria” em toda a amplitude que as frases de Goethe, extraídas do prefácio de sua teoria das cores, lhe conferem. Não podemos e não devemos deixar que a teoria fique restrita ao conhecimento científico do mundo, muito menos a um único ponto culminante dele, caracterizado pela lógica, mas temos de procurá-la em toda parte em que, de alguma forma, haja um modo específico de formação, de elevação a uma determinada unidade de “sentido”.

2. O conhecimento simbólico e seu significado para a construção do mundo dos objetos

É plenamente compreensível que a filosofia só relativamente tarde tenha incluído na esfera de suas reflexões a totalidade do problema da forma que o mito e a língua contêm em si, e que por muito tempo ela tenha

evitado abordar tais problemas, colocando-os fora de seu âmbito em vez de deles se ocupar. Isso é decorrência da peculiaridade de seu conceito e das condições históricas de seu surgimento, pois o conceito de filosofia somente conquista força total e pureza no ponto em que a visão de mundo expressa nos conceitos de língua e de mito é abandonada, no ponto em que ela é em princípio superada. A “lógica da filosofia” somente se constitui nesse ato de superação. Para atingir sua própria maturidade, a filosofia requer sobretudo a discussão desses mundos da língua e do mito e a oposição dialética a eles. Apenas por meio desse caminho ela consegue definir e afirmar seu conceito de essência e de verdade. Mesmo naqueles pontos em que, assim como Platão, ela continua utilizando o mito como forma de expressão e, ainda que dominando essa forma de expressão, deve permanecer fora dessa forma e acima dela: ela tem de distinguir de maneira precisa e inequívoca o *lógos* puro do mito. O mito continua preso ao mundo do devir e, com isso, ao mundo da ilusão, enquanto a verdade do ser, a *ἀλήθεια τῶν ὄντων*, só pode ser apreendida no conceito puro. O conhecimento filosófico precisa primeiramente se libertar da pressão da língua e do mito; precisa, por assim dizer, eliminar essas testemunhas da pobreza humana antes de poder elevar-se ao puro éter do pensamento.

E trilhando um caminho semelhante àquele percorrido pela filosofia pura, também o conhecimento científico da natureza chega à apreensão de sua tarefa específica. Também ele, para se encontrar, precisa antes ter procedido à grande diferenciação intelectual, a *κρίσις* do pensamento, por meio da qual ele se separa do mito e da língua. O ato representado por essa separação marca o momento do nascimento da filosofia, bem como o pon-

to de partida da investigação empírica e da determinação matemática da natureza. Nos primórdios da filosofia grega, ambos os problemas ainda estavam diretamente entrelaçados. Aristóteles qualificou os filósofos jônicos da natureza como os mais antigos fisiologistas: foram eles que descobriram no conceito de *physis* o conceito de *lógos*. E mesmo naquele ponto em que o *lógos* se torna independente, em que ele, como com os pitagóricos, é tomado como pura relação numérica e, dessa forma, é desatrelado da matéria da percepção sensorial, ainda assim mantém sua relação com a *physis*. O número é a base e a fonte de toda a verdade, mas sua verdade só existe porque ela se corporifica, porque ela se revela em coisas sensoriais como sua harmonia, sua medida e sua ordem. Novamente essa “essencialidade” conceitual – essa οὐσία e ἀλήθεια – do número não desponta imediatamente, mas precisa antes se erguer lenta e gradualmente de um mundo estranho. O número pitagórico, o número da matemática e da ciência natural só é descoberto na medida em que é alçado ao domínio do número mítico e mágico, por meio do contínuo avanço mental. E assim como o conhecimento científico da natureza empreende uma batalha com os conceitos míticos, também o faz em relação aos conceitos linguísticos. Ele não pode simplesmente deixar de lado as separações e diferenciações, bem como as combinações e os agrupamentos existentes na língua, mas deve substituí-los por meio de distinções e unidades de natureza completamente diferente e de caráter intelectual distinto. Onde a língua se satisfaz com a denominação, ele procura a definição; onde a língua depara com a multiplicidade de sentidos do nome, ele busca a univocidade do conceito. Todavia, na medida em que o conhecimento da natureza impõe tal exigência a seus

primórdios científicos, produz-se uma ruptura ainda mais acentuada com a visão de mundo da “experiência comum”. A cisão, que é aqui concretizada, separa não apenas o mundo das palavras, mas também o mundo da percepção imediata do mundo do “objeto” da ciência natural. E com o intuito de penetrar a esfera desse objeto, com o objetivo de apreender a natureza em sua existência e determinação objetivas, o pensamento deve deixar atrás de si não apenas o domínio dos nomes, mas também a sensação e a intuição sensível. Um dos traços mais originais e frutíferos do pensamento grego, que com certeza apenas raramente é observado, mas que é tido por valioso em virtude de sua absoluta significância, é o fato de ele reunir ambas as tarefas em uma só. Isso se tornou possível porque, por meio de uma equação à primeira vista altamente estranha e paradoxal, a realidade sensorial foi reinterpretada como mera realidade linguística, uma realidade de nomes. Onde a visão de mundo comum vê a mais segura e inquestionável realidade, uma realidade que não se pode atacar e da qual não se pode duvidar, a visão filosófica reconhece a alternância e a transformação, a inconstância e a arbitrariedade de uma mera atribuição de nomes. O poema didático de Parmênides diz: “Tudo aquilo que os mortais estabeleceram, confiando tratar-se da verdade, são apenas nomes: vir a ser e perecer, ser e não ser, mudança de lugar e variação da cor luminosa”. E, aqui, assim como o pseudo-*lógos* da língua é combatido pelo pensamento puro, pelo verdadeiro *lógos* científico, também a mesma batalha marca o início e a preparação do conceito científico de natureza. Aqui, Demócrito dá seguimento imediato ao trabalho de Parmênides, a partir do ponto em que este o deixou: ele descobre no ser da natureza, no ser da *physis*, o mesmo fator que Parmênides

havia demonstrado existir no ser lógico do pensamento puro. Também a verdade da natureza não está diretamente diante de nossos olhos, mas só é descoberta se nos for possível dissociar o mundo das coisas do mundo das palavras, o permanente e o necessário do ocasional e do convencional. E não apenas nossas designações linguísticas são ocasionais e convencionais, mas também todo o domínio abrangido por nossas experiências sensíveis. O doce e o amargo, assim como a cor e o som, existem apenas “por convenção”: na verdade nada há senão os átomos e o espaço vazio. Assim, essa equalização das qualidades sensoriais com os signos linguísticos, essa redução de sua realidade à realidade do nome, não é um mero traço isolado e historicamente condicionado da gênese do conceito científico de natureza. Não é por acaso que encontramos exatamente a mesma formulação no ponto em que esse conceito é redescoberto na filosofia e na ciência do Renascimento e onde ele se funda em diferentes pressupostos metodológicos. Novamente Galileu separa as determinações “objetivas” daquelas simplesmente “subjetivas”, as qualidades “primárias” das “secundárias”, na medida em que reduz as últimas a simples nomes. Tudo aquilo que costumamos atribuir ao corpo, como suas qualidades sensoriais, odores, sabores e cores, são, em relação ao objeto ao qual pensamos que estão associadas, nada mais do que palavras com as quais designamos não a natureza do objeto em si, mas apenas sua atuação sobre nós, sobre nosso organismo sensível. Na medida em que o pensamento se volta diretamente para um ser físico, ele precisa necessariamente envolver esse ser com determinadas características relativas à quantidade, à figura, ao número; ele precisa pensá-lo como um ou vários, grande ou pequeno, ligado a

esta ou àquela extensão espacial ou figura. Por outro lado, não faz parte desse ser o fato de ele ser apreendido como vermelho ou branco, amargo ou doce, como bem ou malcheiroso, pois todas essas denominações são apenas signos que utilizamos para as mudanças de estado do ser, as quais, porém, lhe são externas e acidentais⁸.

Parece que esse começo metodológico do conhecimento científico da natureza, uma vez alcançado, precisa, em certo sentido, significar também seu fim metodológico. E o conhecimento parece não ser capaz de ultrapassar esse objetivo, mas de apenas continuar a questioná-lo. Se ele assim procedesse, se ele ultrapassasse também o conceito de objeto aqui conquistado, parece que ele iria se ver irremediavelmente abandonado ao *regressus in infinitum*. Por detrás de todo ser que se desse por verdadeiro e objetivo, iria emergir agora um outro, sem que se pudesse de forma alguma pôr termo a esse avanço e, com isso, se pudesse assegurar um “fundamento” absolutamente sólido ao conhecimento. Para o físico ao menos não há necessidade, e parece não haver o direito, de levar esse avanço ao domínio do indeterminado. Em algum ponto, ele exige algo determinado e definitivo; e ele o encontra ao tocar o chão firme da matemática. Se, partindo do mero mundo dos signos e das aparências, composto pela experiência sensível, ele conseguir atingir esse estrato desde o seu ponto inicial, então obterá com isso o direito de lá permanecer e de lá, de um certo modo, repousar. Mesmo o físico moderno costuma deixar o caráter definitivo de seu conceito de realidade a salvo de toda dúvida “epistemológica”. Ele encontra uma defini-

8. Galileu, “Il Saggiatore”, *Opera*, ed. Albéri, vol. IV, p. 333; cf. meu *Erkenntnisproblem*, vol. I, p. 390 ss.

ção clara e conclusiva da realidade na medida em que, com Planck, define o real como aquilo que pode ser medido. O domínio daquilo cuja medida pode ser determinada é e subsiste em si mesmo: ele se sustenta e se autoexplica. A objetividade da matemática, o fundamento sólido da quantidade e do número não podem ser abalados novamente, nem podem de certa forma ser minados e solapados pela reflexão. O medo de ser solapada explica o fato de a ciência natural rejeitar o caminho do pensamento dialético; explica o fato de sua direção natural e apropriada constituir um retorno dos fenômenos observados aos princípios, com o intuito de, a partir de tais princípios, prosseguir no sentido das conclusões matemáticas deles inferidas, sem, entretanto, querer continuar a legitimar e a fundamentar esses princípios em si. No momento em que a ciência natural se entrega a essa sua primeira tendência, deixa de existir para ela uma nítida linha divisória entre princípios e objetos. Os princípios, tidos como algo objetivamente válido, constituem ao mesmo tempo o real no sentido verdadeiro. Inicialmente, a ciência não conseguia estabelecer suas definições fundamentais senão corporificando-as diante de si. Nesse momento prevalecia uma espécie de “materialismo” metódico, que não ficava de forma alguma restrito somente ao conceito de matéria, mas podia ser demonstrado também em outros conceitos físicos fundamentais, especialmente no de “energia”. Sempre e sempre na história do pensamento científico encontramos o poder dessa tendência básica, esse esforço no sentido de transformar o funcional em substancial, o relativo em absoluto, os conceitos quantitativos em conceitos de coisas.

Mas o desenvolvimento teórico ocorrido na física nas últimas décadas certamente demonstra que também aqui

começa a se delinear uma mudança de direção: inclusive talvez seja essa mudança de direção a marca que confere à física moderna global seu caráter metódico. Enquanto o sistema “clássico” da ciência natural, o sistema da dinâmica galileana-newtoniana desfrutava de validade incontestável, os princípios sobre os quais ele se fundava apareciam como as leis fundamentais da natureza em si. Nos conceitos de espaço e tempo, massa e força, ação e reação, conforme definidos por Newton, parece que a estrutura básica de toda realidade física estava estabelecida de vez. Hoje, o progresso imanente do conhecimento científico tem tirado cada vez mais o chão dessa visão. No lugar de um sistema natural único e, por assim dizer, imóvel, temos, de certo modo, sistemas abertos e móveis. As profundas transformações experimentadas sobretudo pelo conceito de substância, o avanço da física das massas materiais para a física de campo: tudo isso mostra agora um novo caminho também para a autocrítica do conhecimento físico. Merece ser registrado como algo memorável o fato de o mesmo pensador que, por meio de suas descobertas, viabilizou e favoreceu – do ponto de vista do conteúdo – o desenvolvimento da nova “visão de mundo eletrodinâmica”, também ter se tornado o autor de uma “revolução do modo de pensar” no âmbito da teoria da física. Heinrich Hertz é o primeiro pesquisador moderno que em seus *Prinzipien der Mechanik* [Princípios da mecânica] (1894) deu a guinada mais decisiva da “teoria da cópia” para a pura “teoria dos símbolos”. Os conceitos básicos da ciência natural deixaram de aparecer como cópias e reproduções de um dado material imediato, mas passaram a se apresentar como projetos construtivos do pensamento físico, projetos cuja validade teórica e significado não estão ligados a nenhuma ou-

tra condição senão ao fato de que suas consequências lógicas sempre estão em consonância com os dados observáveis⁹. Nesse sentido, o mundo global dos conceitos da física se deixa definir como um mundo de meros “signos”, conforme fez Helmholtz em sua teoria do conhecimento. Se compararmos essa formulação com os pressupostos epistemológicos básicos da teoria “clássica” da natureza, evidencia-se uma verdadeira contradição. Ao tomar as qualidades sensoriais como “simples signos” (*puri nomi*), Galileu acaba por arrancá-las da visão de mundo objetiva da ciência natural. Elas passam a conter um caráter convencional, ocasional e arbitrário que contradiz o caráter de necessidade objetiva da natureza. O conhecimento precisa superar tudo aquilo que é meramente significativo, separando-se dele, para penetrar o domínio do real, daquilo que existe de fato. Agora, porém, a linha divisória que separa a aparência “subjetiva” da realidade concretamente objetiva é conduzida a um sentido diferente e novo, posto que nem a sensação nem o conceito matemático-físico pretendem mais coincidir diretamente com a realidade das coisas, no sentido absoluto. Ambos possuem caráter puramente indicativo, são apenas “indícios” da realidade – e se distinguem unicamente pelo fato de que a indicação contida neles possui um valor diferente, uma significação teórica e uma validade universal teórica distintas. Com isso, no entanto, o conceito de símbolo tornou-se justamente o centro e o foco de toda a epistemologia da física. Como tal foi especialmente reconhecido e designado nas investigações de Duhem sobre o objeto e a estrutura da física. Para Duhem, esse conceito é o fator que constitui a verdadeira divisão

9. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I, p. 50 ss.

entre o puro empirismo e a estrita teoria física. Dessa forma, o empirismo parece poder contentar-se em apreender os fatos isolados, assim como se apresentam à observação sensível, e alinhá-los de uma maneira puramente descritiva. Mas nenhuma descrição dos fenômenos sensoriais concretos alcança a forma mais simples de um conceito físico, para não dizer a forma de uma lei física, pois as leis nunca serão meros compêndios de fatos perceptíveis, por meio dos quais os fenômenos isolados seriam simplesmente enfileirados em uma sequência. Agora, comparada à percepção imediata, toda lei contém antes uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, uma transição a uma nova forma de consideração. Isso só se realiza porque os dados concretos, fornecidos pela observação, são substituídos pelas observações simbólicas que lhes devem ser correspondentes, com base em certos pressupostos teóricos que o observador aceita como verdadeiros e válidos. Todo julgamento físico necessariamente se processa dentro desse círculo: ele não representa de forma alguma a mera constatação de uma diversidade de fatos isolados que são observáveis, mas revela uma relação entre os conceitos abstratos e os simbólicos. O significado desses conceitos não é acessível à sensação imediata, mas só pode ser definido e assegurado por meio de um processo de interpretação intelectual altamente complexo. E é justamente esse processo, essa interpretação intelectual que constitui a essência da teoria física. Dessa forma, entre o mundo dos fatos e o dos conceitos físicos há sempre um abismo, uma espécie de hiato. Não faz o menor sentido falar de uma identidade ou semelhança entre os conteúdos de ambos esses mundos. Ao contrário, há sempre uma disparidade entre os fatos “práticos”, que efetivamente se deixam observar, e os teóricos, isto

é, as fórmulas mediante as quais o físico expressa sua observação. E isso porque entre ambos há justamente todo aquele esforço altamente intelectual, graças ao qual uma explicação sobre processos e fatos concretos é substituída por um julgamento, que, como tal, possui um significado puramente abstrato e não se deixa formular senão por meio da aplicação de determinados signos simbólicos¹⁰. Naturalmente, isso não quer dizer que a epistemologia moderna da física, em oposição à clássica, tenha renunciado ao quesito realidade nos conceitos físicos, mas sim que ela o define de forma diferente e tem de mediá-lo de maneira muito mais complexa. O conhecimento do caráter simbólico desses conceitos não entra em conflito com sua validade objetiva, mas, ao contrário, constitui um fator dessa mesma validade e de sua fundamentação teórica. Nesse ponto, surge uma série de novos problemas cuja solução não pretendemos agora buscar¹¹; para nossas reflexões introdutórias é suficiente por ora ter em mente essa questão e assinalar o lugar sistemático ocupado por ela no todo de nossa investigação.

3. O “imediatos” da experiência interna – o objeto da psicologia

Agora, porém, impõe-se a objeção de que nossa investigação teria necessariamente de se perder de sua meta, porque essa meta está situada inteiramente fora do caminho que estamos tomando. Se questionarmos se

10. Cf. Pierre Duhem, *La Théorie physique, son objet et sa structure*, Paris, 1906, p. 245 ss. e 269 ss.

11. Para mais pormenores a esse respeito, ver, a seguir, especialmente o cap. VI.

há para o pensamento alguma possibilidade de penetrar o estrato do meramente simbólico e significativo, para apreender atrás dele a realidade “imediate” e desvelada, teríamos que essa meta, acaso pudesse ser alcançada, de forma alguma o seria pela via da experiência “externa”. Após todos os progressos conquistados pela análise epistemológica, na área da física moderna, o fato de essa experiência, de o conhecimento do mundo das coisas estar totalmente ligado a certos pressupostos e condições teóricas, e o fato de que, com isso, o processo da objetivação, na forma como ele se realiza progressivamente no conhecimento natural, ser sempre e ao mesmo tempo um processo da mediação lógica, da mediatização, nunca são seriamente colocados em dúvida. Contudo, ainda mais necessário se mostra agora mudar a direção da investigação. O genuinamente “imediate” não pode mais ser buscado nas coisas de fora: temos de procurá-lo em nós mesmos. Não é a natureza, como a síntese dos objetos no espaço e no tempo, mas sim somente o mundo de nossa existência, de nossa realidade vivencial que parece ser capaz de nos conduzir ao limiar desse imediate. Dessa forma, se quisermos enxergar a realidade em si, livre de todos os meios de refração, temos de nos deixar guiar pela experiência “interna”, em vez da experiência externa. Jamais encontraremos nas coisas o verdadeiramente simples, o último elemento de toda realidade, mas somente o encontraremos em nossa consciência. Será que a análise da consciência não nos conduziria a algo último, original, que não está mais apto a outras dissecações ou não necessita mais delas, dando-se a conhecer de forma clara e inequívoca como a substância primordial de toda realidade?

Essa questão nos leva ao ponto em que a metafísica e a psicologia entram em contato direto uma com a ou-

tra, e em que ambas parecem se fundir de forma irremediável. Na história da filosofia, esse processo é apresentado de maneira mais clara por Berkeley. Os *Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* [Princípios do conhecimento humano] de Berkeley iniciam com uma crítica à língua, que é ampliada a uma crítica de todo pensamento puramente conceitual, “abstrato”. A abstração é rejeitada porque quanto mais nos entregamos a ela, tanto mais ficamos ameaçados de permanecer confinados ao círculo do meramente mediado. Por essa razão, ela jamais poderá tornar-se um órgão da metafísica; afinal o conhecimento metafísico aspira a ser a doutrina do imediato. Não iremos apreender isso enquanto nos mantivermos no processo de investigação da natureza, enquanto reduzirmos seus fenômenos a leis e enquanto instituímos essas mesmas leis novamente por meio das fórmulas da matemática. Ao contrário, somente seremos capazes disso se nos livrarmos dessa magia das fórmulas conceituais, se aceitarmos o mundo da percepção interna assim como ele se nos mostra, anterior a todas as transformações artificiais e abstratas. A experiência pura, que é a única fonte e o único cerne de todo o nosso conhecimento da realidade, não pode ser procurada em nenhuma outra parte senão nas simples percepções originais, que ainda não foram tocadas pelas interpretações teóricas. O ser da percepção é o único dado primordial de todo conhecimento, é o único dado certo e não problemático. Aqui, comparativamente à epistemologia, na qual a ciência natural clássica se baseia, ocorre uma total mudança de direção, uma reavaliação de todos os valores. Para poder afirmar a realidade de seus objetos, a epistemologia precisava reduzir a sensação à “aparência” subjetiva e, em última escala, ao mero nome. Agora, porém, é válida a tese contrária: a

sensação tornou-se simples realidade, e a matéria, mero nome. Para Berkeley, justamente o conceito de matéria da ciência natural precisa agora servir de exemplo modelar, a partir do qual ele revela a fraqueza e a impotência da formação do conceito “abstrato”. A “matéria” não nos é dada em nenhuma percepção isolada, ela não é em si nem visível nem tangível; de forma que não resta dela, se nos voltarmos para seu significado básico, nada além de uma “ideia geral”, que como toda ideia geral não possui um protótipo nas coisas, mas somente se dilui na generalidade de uma palavra. Na melhor das hipóteses, o conceito de matéria redundaria em uma definição nominal, vaga e imprecisa do real, ao passo que sua definição real somente pode ser encontrada na esfera da experiência sensível, na sua peculiaridade individual e em suas diferenças individuais. Dessa forma, a crítica da língua torna-se, por sua vez, a base da crítica do conhecimento. Berkeley distingue duas formas de língua, para nelas mostrar as diferenças específicas de nossa cognição. Para ele, a percepção em si, o conjunto global dos fenômenos sensoriais é uma forma de linguagem. No entanto, essa linguagem não está relacionada com uma linguagem convencional, composta de palavras e signos, mas trata-se daquela linguagem original que a criatura metafísica primordial, Deus, utiliza para falar aos homens¹². Contudo, a lógica escolástica e a ciência que a acompanham e que se tornaram cada vez mais subservientes a elas desviou-se desse estrato primordial de toda verdade e de toda realidade: elas substituíram, de maneira forçada, a linguagem intuitiva dos sentidos pela linguagem discursiva dos

12. Sobre o conceito de *visual language*, de Berkeley, ver vol. I, p. 80 ss.

conceitos universais. Somente se demolirmos novamente todo o edifício construído por ela poderemos ter a esperança de apreender e de compreender o ser em seu caráter concreto e original, bem como os elementos primordiais dos quais ele se constitui.

Assim, na doutrina de Berkeley, a experiência “interna” é chamada a lutar contra a “externa”; a psicologia, a lutar contra a física. Esse conflito estende-se por toda a sua filosofia e é expresso especialmente na polêmica contínua contra os fundamentos da matemática newtoniana e contra a teoria do movimento de Newton. Na física do século XIX, todavia, surge agora uma mudança notável na frente de batalha, se comparada a essa concepção básica. A teoria do conhecimento de Berkeley, que contém em si a maior declaração de guerra da metafísica contra a física matemática, passa agora a adentrar o campo da própria física. Essa teoria do conhecimento busca justamente uma nova fundamentação da física e a revisão de seus princípios. A lógica do conhecimento objetivo, que se desenvolveu em estreita ligação com o sistema clássico da física e que encontrou seu ponto culminante, em última análise, no sistema da filosofia transcendental de Kant, parece abdicar definitivamente em favor da psicologia, que, por sua vez, se estrutura a partir de vivências estritamente sensoriais, como a pura psicologia dos elementos. Essa mudança é caracterizada na epistemologia do século XIX pela “análise das sensações” de Mach. Mach estabelece expressamente que o verdadeiro propósito central de sua doutrina é suprimir as divisões arbitrárias, por meio das quais a experiência “interna” é separada da experiência “externa”; a psicologia é separada da física. Ele pleiteia uma doutrina de princípios que permita incorporar ambas em uma uni-

dade imediata, que nos eleve à necessidade de “reorganizar” todo o nosso mundo de conceitos, assim que dermos o passo de um campo para o outro. E ele encontra essa identidade entre ambas, porque o mundo do psíquico e o do físico, ainda que pareçam distinguir-se um do outro pela forma, são construídos a partir da mesma matéria básica. Assim que retornamos a essa matéria, assim que efetuamos a análise até o final, até os últimos elementos, todas as linhas divisórias artificiais que traçamos entre o “interno” e o “externo” desaparecem. Com o retorno ao estrato primordial da experiência sensível e à sua existência pura, abandonamos tudo aquilo que é meramente mediado e significativo e, com isso, também todo equívoco, toda ambiguidade e multiplicidade de sentido que a linguagem abstrata conceitual costuma conferir ao termo “ser”. Diante da experiência primordial de cor e som, de sabores e odores, questionar se essas experiências pertencem à realidade interna ou externa perde toda justificativa e sentido, pois a substância na qual toda existência se funda como tal não pode ser pensada como pertencente ou reservada a um tipo particular de existência. E, assim, a visão puramente positivista resolve o enigma em que a visão metafísica nos envolve: a pretensão de interpretar e explicar o mundo de maneira metafísica recua diante da descrição pura do mundo.

Para Mach, como físico, psicólogo e epistemólogo, não há dúvida de que a descrição terá alcançado seu objetivo, se ela substituir o “objeto” físico ou psíquico por puros conjuntos de elementos e por suas combinações mais ou menos estáveis. O desenvolvimento subsequente da física e da psicologia, porém, certamente não confirmou essa certeza. Para a física, é suficiente lembrar aqui a oposição decisiva que um pensador do calibre de

Planck impôs à epistemologia de Mach. Nela, Planck viu não apenas a fundamentação, mas principalmente a total dissolução do verdadeiro conceito físico de objeto. E, no desenvolvimento da psicologia, a renúncia aos pressupostos básicos da teoria dos elementos de Mach talvez tenha se efetuado de forma ainda mais acentuada e clara. Não iremos por ora abordar esse desenvolvimento; em relação à doutrina de Mach, iremos apenas abordar uma questão que temos sido compelidos a levantar sobre toda tentativa de determinar a mera "matéria" do conhecimento fora e independente de toda formação. O mais importante, segundo afirmou Goethe, é reconhecer que todo fato é em si teoria. Se isso se aplica a todo e qualquer fato, também se aplica ao fato da sensação simples. Já os primeiros rudimentos da doutrina de Mach somente são válidos se aceitarmos sua suposição básica, a saber: todo conteúdo e toda constância das estruturas psicológicas estão ligados à constância de seus elementos simples e são inteiramente derivados dela. No entanto, se examinarmos a origem desse pressuposto, bem como a justificativa que Mach lhe confere, reconheceremos, para nossa surpresa, que tal pressuposto não provém de forma alguma da experiência psicológica imediata, mas sim da concepção de Mach do valor e do sentido do método científico. É incontestável que a experiência não nos apresenta as estruturas psíquicas como a soma das sensações elementares, mas como totalidades íntegras, entendidas no sentido de "qualidades complexas" ou de "formas" (*Gestalten*) psíquicas. Também Mach não omite nem menospreza essa circunstância, ao menos desde que o conceito e o problema da "qualidade da forma" (*Gestaltqualität*) foram introduzidos na psicologia moderna. Mas o que ele continuou afirmando foi: sem

um retorno aos elementos, aos dados primordiais das vivências sensoriais, não é possível obter nenhum conhecimento sobre os processos psíquicos. E isso porque nenhum conhecimento consiste do simples possuir um todo, mas de construir esse todo a partir dos fatos relativamente simples; de acordo com sua essência, o conhecimento se constitui por meio de um duplo processo de análise e síntese, de separação e recombinação. Se averiguarmos a origem dessa convicção de Mach, reconheceremos que ele fala aqui não tanto como psicólogo do empirismo, mas muito mais como físico: é a teoria clássica de Galileu sobre o método “compositivo” e “resolutivo”, como os dois fatores básicos e necessários do conhecimento, que também ecoa claramente nele. Porém, no âmbito da psicologia, Mach não teceu a mesma crítica mordaz a esse pressuposto, como o fez em relação à física. Ele negou aos elementos da física qualquer direito de se apresentarem como expressão da realidade imediata. Para ele, esses elementos seriam apenas conceitos instrumentais, produtos da economia do pensamento, da qual não podemos nos furtar na descrição dos processos naturais, mas que não podemos ver como conteúdos dados da natureza. Contudo, ainda que por essa razão Mach tenha se comportado de maneira cética em relação à realidade dos átomos, permaneceu confiante em relação à realidade dos elementos psíquicos. E aqui reside a evidente limitação e, ao mesmo tempo, o paradoxo de sua teoria epistemológica, pois certamente deveríamos supor que o “simples” da sensação seria tratado ao menos na mesma linha do “simples” do átomo, e que em relação a um conceito definido para descrever a realidade imediata da experiência deveria haver um cuidado ainda maior do que aquele que se presta à exposição do mundo

das coisas físicas. Em Mach, entretanto, ocorre exatamente o inverso. Ele não se cansa de combater a reificação do conceito de átomo, e foi tão longe nesses ataques filosóficos, que não raras vezes subestimou o valor físico de tal conceito e sua importância para toda ciência "objetiva" da natureza. Porém, em relação à reificação do conceito de sensação, parece que Mach não tem objeções sérias. E, ainda assim, está claro que ao menos no círculo da experiência pura, no círculo do fato psíquico, a sensação simples nunca pode ser encontrada como um fato real. Não precisamos de maneira alguma negar ao conceito de sensação simples todo valor teórico, como muitos psicólogos modernos parecem fazer, mas uma coisa é certa: temos na sensação não apenas a expressão de um fato, mas de uma suposição teórica. Ela jamais é dada de maneira imediata, mas é postulada, na verdade postulada com base em conceitos prévios bem definidos e até mesmo construtivos. Após a psicologia moderna ter criticado largamente esses conceitos prévios, também a suposta facticidade dos elementos sensoriais, em suas mãos, foi reduzida a um prejulgamento teórico. O "imediato", no sentido da "simples" matéria, revelou-se também imbuído de uma contradição interna: a totalidade das estruturas psíquicas não pode ser decomposta de tal maneira que ao lado da forma global e fora dela ainda possa ser demonstrado algo amorfo, o substrato dessa forma. Se fosse possível visualizar e isolar esse substrato, ele perderia a significância que somente lhe cabe como fator dentro de uma unidade de sentido articulada, e essa perda de significância iria, ao mesmo tempo, incluir a perda de sua realidade particular, de sua realidade "psíquica".

E ainda por outro ângulo pode-se observar o quão pouco a epistemologia "positivista" é capaz de expressar

e exaurir o aspecto realmente positivo da psicologia e seu modo peculiar de postulação. Para Mach, não apenas não há dúvida sobre a genuína facticidade da sensação simples em si, como também sobre a divisão dos elementos constitutivos da consciência em esferas sensoriais nitidamente separadas entre si. Ele incluía diretamente essa separação no conteúdo do “conceito natural de mundo”. Na medida em que o mundo nos é dado na forma da sensação imediata, precisamente nesse processo de se dar, ele se decompõe para nós em uma diversidade de impressões sensoriais. Juntamente com o “o quê” desse mundo também o seu “como” inequivocamente se dá, bem como a sua dispersão em cores e sons, em sabores e odores, em sensações térmicas e sensações musculares, e assim por diante. Na verdade, porém, o fenômeno da percepção, se tomado em sua forma básica original, em sua pureza e imediatidade, não mostra uma divisão dessa natureza. Ele se mostra em primeiro lugar ainda como um todo íntegro, como uma vivência global que, embora esteja articulada de alguma forma, nem por isso contém em sua articulação a decomposição em elementos sensoriais distintos. Essa decomposição surge somente quando a percepção não é mais tratada em sua forma simples, mas é colocada sob um determinado ponto de vista e julgada de acordo com ele. Apenas quando ela não é simplesmente apreendida e determinada pelo seu “o quê”, mas quando se questiona o seu “de onde” é que surge a necessidade de separá-la em esferas sensoriais relativamente independentes. Dessa forma, tal decomposição não pertence ao simples “existir” da consciência perceptiva, mas já contém um fator da reflexão, da análise causal. Quando a percepção é tratada considerando-se sua origem e suas condições de surgimento, ela pró-

pria é decomposta em diferentes esferas, conforme o caráter diferente dessas condições. A cada órgão especial da percepção correlaciona-se assim um mundo independente de conteúdos perceptivos. Ao olho corresponde agora o mundo das cores; ao ouvido, o mundo dos sons; ao sentido do tato e da temperatura, o mundo do áspero e do liso, do frio e do calor, e assim por diante. O fato de essa análise não ter se estabelecido ao lado da formação da própria “ciência”, mas pertencer à visão de mundo pré-científica não pode nos induzir a menosprezar ou negar seu caráter teórico próprio, já que não apenas o mundo dos objetos da física, mas também o mundo das coisas da experiência pré-científica está impregnado de certos fatores de reflexão, especialmente de fatores da interpretação causal dos fenômenos. Dessa forma, aqui o ponto de vista genético já substitui o puramente fenomenal, em uma transformação quase imperceptível: uma distinção real ou suposta da origem é vista diretamente na estrutura da percepção. A diferença empírica nas condições de geração das percepções é vista como seu princípio de classificação “natural”, e mesmo único. Já a crítica filosófica, que não pode simplesmente aceitar a “visão natural de mundo”, mas que tem de questionar suas “condições de possibilidade”, tem toda razão de questionar esse princípio e de, pelo menos, colocar em dúvida seu caráter único e evidente. Essa dúvida não quer dizer de forma alguma que a crítica filosófica conteste sua validade em si, mas apenas que ela reconhece essa validade não como algo absoluto, mas muito mais como algo específico e relativo, algo que é dado não apenas no simples conteúdo da realidade, mas que pertence a uma certa interpretação da realidade. Novamente o positivismo deixa de reconhecer a energia pura, a atividade e a

espontaneidade da forma, na medida em que ele vê uma diferença de formação como diferença de conteúdo, como diferença na existência e na realidade do dado empírico. Mas quanto mais nitidamente enxergamos sua exigência por uma descrição pura, tanto mais devemos insistir em que as esferas da “descrição” e da “explicação” fiquem bem separadas uma da outra; e devemos insistir em que nenhum fator que eventualmente pertença à “compreensão” casual do mundo e cuja validade e necessidade possam ser justificadas e “deduzidas” com base nessa visão se misture à descrição dos dados encontrados. A nítida separação do “dado” e do “pensado” pertence, desde Hume, às conclusões mais seguras existentes e às reais exigências básicas do empirismo. Hume demonstrou de modo definitivo que especialmente a “ideia” de causalidade não está contida na mera impressão sensorial, nem pode ser extraída dela por algum tipo de inferência indireta. No entanto, a epistemologia positivista não raras vezes se esquece de que essa conclusão também é válida na direção contrária, ou seja, que nenhum fator, que em última escala tenha suas raízes no pensamento causal e dele se alimente, pode imiscuir-se na representação dos puros fatos da consciência perceptiva. A confusão dos pontos de vista descritivo e genético significa, assim, uma ofensa ao espírito do método empírico em si. Uma tal confusão, porém, ocorre quando, ao se tratar da fenomenologia pura da percepção, se recorre aos fatos da fisiologia sensorial, fazendo deles a verdadeira base de classificação, o *fundamentum divisionis*. A teoria dos elementos de Mach não escapou a tal risco e, com isso, adquiriu um caráter metódico totalmente diferente daquele que, a princípio, parecia haver em seu projeto inicial. Conforme sua intenção básica original, parecia que

essa teoria estava se conduzindo a uma espécie de relaxamento do conceito de objeto da ciência objetivista, especialmente do conceito de “matéria”. A matéria, segundo ele, não deveria mais continuar a ser vista como algo substancial: ela deveria ser entendida como um conjunto de impressões sensoriais simples e definida como o mero agrupamento delas. O “materialismo” dogmático do físico deveria ser corrigido e superado com a ajuda da psicologia. Logo, no lugar do simples da física entrou o simples da psicologia, o átomo simples foi substituído pela sensação simples. E, ainda assim, as análises mais acuradas demonstram que a prioridade conferida aqui ao psicológico em detrimento do físico, à consciência em detrimento do ser, continua sendo uma ilusão, pois o fato decisivo não é se designamos como “matéria” ou como “sensação” o conteúdo, o material a partir do qual acreditamos ser tecido o todo da realidade. Muito mais essencial é a direção que a interpretação global da realidade – a concepção de sua “forma” – toma e as categorias que ela requer como as originais e as finais. E aqui logo se torna evidente que, apesar de todas as modificações nos detalhes, o aparato categorial com o qual Mach elabora sua teoria do conhecimento continua não sendo diferente daquele da ciência natural objetiva e objetivista. O que Mach buscava e exigia era uma base comum para o objeto da psicologia e da física. Para ele, ambos não deveriam ser tratados de forma separada, mas deveriam ser derivados de uma mesma raiz. Seguindo por esse caminho, obter-se-ia uma viva interação entre experiência “interna” e “externa”, e a física iria se frutificar por meio da psicologia. Na realidade, porém, já o começo da psicologia de Mach mostra que esse objetivo irá malograr e por que isso se dará. No próprio início, na formação do

conceito de sensação simples, Mach continuou sendo fisiologista e físico. A sensação é tomada aqui não em sua atualidade pura nem como processo, mas desde o início é entendida como substância, e assim coisificada como “matéria universal do mundo”. A coisa, que Mach designa como sensação simples, supostamente formaria o substrato do ser físico e do psíquico. Se, porém, levarmos a sério esse postulado, veremos que nele a forma específica de ambos os tipos de “realidade” é mal interpretada e basicamente negada.

Ainda mais evidente se torna essa negação se, nesse ponto, fizermos com que a problemática do empirismo moderno remonte a suas raízes históricas. Hobbes declara que a percepção constitui o verdadeiro problema fundamental da filosofia, pois de todos os fenômenos, de todas as manifestações, ο φαίνεσθαι, o fato de algo simplesmente surgir seria o mais maravilhoso e original de todos¹³. Mas na interpretação desse fenômeno mais original de todos, ele recorre imediatamente – e, na verdade, de forma muito consciente, – às categorias físicas. Ele estabelece o princípio de que a psicologia somente pode atingir o nível do conhecimento filosófico se imitar a física em seus fundamentos e em seu método, visto que todo conhecimento filosófico é conhecimento proveniente de causas; porém, não compreendemos as causas de uma coisa senão deixando-as surgir diante de nossos olhos, e compondo-as a partir de suas simples partes constitutivas. Para fundamentar essa tese, Hobbes recorre expressamente à forma da ciência natural de Galileu. Todavia, ele não restringe essa forma a alguma esfera parcial do conhecimento, mas exige sua aplicação ao âmbito global

13. Cf. Hobbes, *De corpore*, cap. 25, seção 1.

do conhecimento possível – para a psicologia, bem como para a física, para as ciências jurídica e política, assim como para a lógica e a matemática. Para ele, todo conhecimento torna-se, assim, uma operação aritmética, torna-se um adicionar e subtrair. Nesse passo, porém, deve-se proceder à distinção criteriosa entre os conceitos puros, que como tal não são mais do que símbolos aritméticos, e a realidade a que eles se relacionam em última escala – o conteúdo com os quais a aritmética atua e quer apreender e definir. O conceito como tal não tem outra função senão a de simplesmente indicar o real, e ele se identifica com essa função de tal forma que, de nenhuma maneira, ele se distingue da palavra da língua, e não possui um sentido “real” ao lado e fora do meramente “nominal”. Contudo, por detrás desse mundo de meros signos há o mundo das coisas designadas, e este não pode ser outro senão um mundo de corpos. Com isso, o princípio aparentemente fenomenológico, cujo ponto de partida é o puro fato da “aparência em si”, depara imediatamente com seu oposto: na tese da realidade absoluta da matéria enquanto a única coisa conhecível e real. Esse materialismo é combatido pelos sucessores empíricos de Hobbes por razões epistemológicas ou metafísicas, mas, no que diz respeito à metodologia pura, seus sucessores não o superaram: a psicologia deles manteve-se inteiramente dentro dos limites do naturalismo e mesmo sua teoria da percepção tem de primeiramente separar o fenômeno da percepção em partes, as quais são pensadas como possuidoras de vida própria, para só então poder descrevê-lo como tal. O questionamento sobre se um tal conceito de elementos, um tal conceito do “átomo” psíquico, de alguma forma seria satisfatório e admissível não foi inicialmente suscitado em parte alguma; a analo-

gia com a física foi tomada como fio condutor, a ser assumido pela investigação psicológica sem reservas e de forma despreocupada.

Quase toda a psicologia científica dos séculos XVII e XVIII estava limitada a esse círculo, esperando que, caso fosse possível estabelecer os elementos “simples” da consciência e descobrir as regras a partir das quais esses elementos se reúnem em grupos associativos, a essência psíquica seria revelada. Somente um pensador ficou fora disso – e de tal forma que sua voz parece quase não ser ouvida. Foi Herder que, em seu tratado sobre a origem da linguagem e em sua obra *Vom Empfinden und Erkennen der menschlichen Seele* [Das sensações e conhecimentos da alma humana], trilhou primeiramente um novo caminho. Na fundamentação puramente filosófica, ele se apoiou no conceito de unidade da consciência de Leibniz como a unidade da apercepção. Mas, ao fazê-lo, enriqueceu esse conceito com todos aqueles conhecimentos concretos e aquelas visões que se abriram para ele nesse seu caminho próprio. Ele chegou à psicologia não pelo caminho da ciência natural, nem pelo da física ou da fisiologia, mas por meio do questionamento do conteúdo significativo da língua. E sua originalidade e genialidade revelam-se no fato de ele não ter tentado comprimir a língua nas categorias psicológicas tradicionais, mas no fato de, vivenciando, compreendendo e interpretando concretamente a língua, ter sido o primeiro a realmente descobrir as categorias intelectuais adequadas a ela. Com isso, uma nova corrente de pensamento invadiu a fenomenologia da percepção, logo revelando seu poder imediatamente vivificante e frutífero. Agora, na medida em que a ideia diretriz não é mais procurada no campo da ciência natural, mas no da filosofia da lingua-

gem, a direção das investigações é alterada. Na ciência natural, pode parecer significativo, e mesmo necessário, deixar o conhecimento das partes preceder o conhecimento do todo e fundamentar a realidade do todo na das partes. Esse caminho, porém, está fechado à investigação e à sondagem da língua, pois o “sentido” especificamente linguístico é uma unidade e uma totalidade indivisíveis. Não é possível construí-lo, peça por peça, a partir de componentes separados, de “palavras” isoladas; muito pelo contrário, a palavra isolada pressupõe o todo da frase e somente pode ser interpretada e compreendida a partir desse todo. Se utilizarmos agora esse ponto de vista para analisar o problema da percepção, se tomarmos como guia a unidade da língua para determinar, de acordo com seu modelo, a peculiaridade da sensibilidade, teremos uma imagem completamente diferente dessa sensibilidade. Logo reconheceremos que a “sensação” isolada, assim como a palavra isolada, é uma mera abstração. A percepção momentânea e vivaz não “consiste” senão de cores e sons, sabores e odores, assim como a frase consiste de palavras, as palavras de sílabas, as sílabas de letras. A partir daqui, Herder, como filósofo da língua, passa a contestar e derrubar as barreiras construídas pela psicologia analítica de sua época em torno das “esferas isoladas da sensação”. Ele suscitou a seguinte questão: como poderia o som linguístico designar e representar todas essas esferas, se na realidade originalmente há um estranhamento entre seus conteúdos, se há um estranhamento entre o mundo dos sons e os conteúdos dos demais sentidos? Sob esse pressuposto, será que toda expressão linguística não apareceria necessariamente como uma transição incompreensível e injustificada, como a mais estranha das μεταβάσεις εἰς ἄλλο γένος?

Herder soluciona essa dúvida questionando seu fundamento teórico, o sistema tradicional de classificação psicológica. Ele pergunta: “Como se relacionam visão e audição, cor e palavra, odor e som?”. E sua primeira resposta para essa pergunta diz que não devemos procurar essa relação dirigindo-nos ao objeto, mas voltando-nos à direção contrária; não devemos buscá-la no aspecto da “coisa” do mundo exterior, mas sim no eu, no “sujeito” da percepção. Considerados de forma objetiva, os dados oriundos de diferentes sentidos parecem estar ainda muito separados entre si:

... mas o que são afinal esses atributos dos objetos? Eles são meras sensações dentro de nós e, como tais, não convergem todos em uma única coisa? Um *sensorium commune* pensante, apenas tocado de diversos lados – eis a explicação.

Para designar essa unidade e essa totalidade da consciência sensível, que temos de pensar como precedente a toda separação em diferentes esferas sensoriais, em um mundo do visível, do audível e do tocável, Herder recorre ao termo *Gefühl* (sentimento). No sentimento, reunimos todas aquelas diferenças, de acordo com as quais costumamos separar a sensação em classes, sendo que aqui nós ainda não a apreendemos como um dado rígido, mas, por assim dizer, *in statu nascendi*. Aqui ainda prevalece, em lugar da diferença solidificada, a pura dinâmica da consciência, aquela flutuação e urdidura que guarda em si a possibilidade de todas as formas futuras.

Todos os sentidos estão baseados no sentimento e isso confere às mais diversas sensações uma ligação tão íntima, forte e inexprimível, que faz surgir os mais estranhos

fenômenos. Sei de mais de um exemplo de pessoas que, espontaneamente, talvez em consequência de uma impressão da infância, não são capazes de associar, de forma diferente daquela que ocorre de pronto, um determinado som a uma certa cor, um certo fenômeno a um sentimento obscuro totalmente diferente daquele que, por meio de uma comparação mais detida, não teria com ele nenhuma afinidade; pois, afinal, quem pode comparar som e cor, fenômeno e sentimento? Somos cheios dessas associações dos mais diversos sentidos... Se fosse possível deter a cadeia de nossos pensamentos e pudéssemos procurar a ligação de cada elo, quanta coisa esquisita não encontraríamos! Com quantas analogias estranhas entre os sentidos mais diferentes a psique está apta a operar!... Nas criações dos sentidos, que se tornam sensíveis por meio da atuação de vários sentidos diferentes de uma só vez, é inevitável essa reunião de ideias; pois o que são todos os sentidos senão uma mera modalidade de um poder positivo da psique?... Com muito custo aprendemos a separá-los na prática, mas em algum lugar no fundo de nós eles continuam sempre a atuar em conjunto. Para Buffon, Condillac e Bonnet, todo desmembramento da sensação das pessoas sensíveis é abstração: o filósofo tem de deixar um fio da sensação pendente enquanto busca um outro; na natureza, porém, todos os fios formam uma rede¹⁴!

Essas frases de Herder podem, em primeiro plano, parecer apenas um *aperçu* isolado e um mero *paregon* em relação ao tema básico, contudo, agora elas representam não apenas a importante guinada da psicologia, mas também o desenvolvimento global da história do espírito humano. Elas deram início à grande discussão que

14. Herder, "Abhandlung über den Ursprung der Sprache", in *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, Berlim, 1877-1913, obra V, p. 60 ss.

prossegue até hoje e que conferiu à psicologia moderna e à psicologia mais recente seu verdadeiro caráter metódico. Com isso, inicia-se a luta entre uma psicologia que se orienta essencialmente pelos processos da ciência natural e que procura imitar sua metodologia de observação e análise tanto quanto possível, e uma outra forma de investigação psicológica, cujo objetivo principal está voltado para uma fundamentação das ciências do espírito. Herder chegou a essas conclusões não pela via do empirismo psicológico, mas o que o guiou foi sua grande intuição da vida mental como um todo, que, em toda a sua riqueza e em toda a plenitude de suas manifestações individuais concretas, ele quis derivar de uma raiz comum da humanidade. Ele achava que essa unidade estivesse ameaçada pelas abstrações da análise psicológica. Surge aqui a psicologia do período do *Sturm und Drang* [tempestade e ímpeto], que insiste em uma compreensão viva do processo psicológico como um todo, em oposição à *encheiresis naturae*, que tomava nas mãos apenas as partes. O que Herder busca não é a unidade do objetivo natural, assim constituído pelos métodos da ciência objetivista, mas sim a unidade da humanidade. Ele seguiu Hamann, cuja visão fundamental pode ser sintetizada nas palavras de Goethe, que afirmam que tudo o que o homem é capaz de empreender por meio de atos e palavras origina-se necessariamente da reunião total de suas forças: "Tudo o que é isolado é ruim". Isso foi uma visão geral do mundo do "espírito objetivo", dos problemas básicos da filosofia da linguagem, da estética e da filosofia da religião, por meio da qual a psicologia e a fenomenologia da percepção ganharam um novo e decisivo impulso. A partir daí, a questão principal que serviu de ponto de partida para Herder foi cada vez mais confirmada e reforçada também pela psicologia empíri-

ca. Ela demonstrou cada vez mais claramente que a divisão em esferas sensoriais nitidamente separadas entre si não é de forma alguma inerente à realidade original da percepção e que justamente essa divisão vai desaparecendo cada vez mais, conforme vamos retrocedendo na direção das formações “primitivas” da consciência. Parece, inclusive, ser um traço característico e essencial dessas formações o fato de elas não conterem as rígidas linhas divisórias que costumamos fixar entre as sensações oriundas dos diferentes sentidos. A percepção forma um todo relativamente homogêneo, do qual as esferas individuais de sentido ainda não foram isoladas e distinguidas de forma realmente precisa. A moderna psicologia do desenvolvimento demonstrou esse comportamento por meio de inúmeros exemplos extraídos do âmbito da psicologia veterinária, da psicologia infantil e da “psicologia dos povos primitivos”. Em todos esses mundos da percepção, as esferas das sensações visuais e auditivas, olfativas e gustativas revelaram um envolvimento mais íntimo e um entrelaçamento muito diferente daquele representado por nossa percepção, com sua tendência “teórica” e clara de isolar as “qualidades” das coisas. Por outro lado, entretanto, essa inter-relação não está de forma alguma limitada à consciência primitiva, mas permanece muito acima dela. Também na consciência desenvolvida, os fenômenos da assim chamada “sinestesia”, como os fenômenos dos sons coloridos, dos números coloridos e dos odores e palavras coloridas, não constituem meras anomalias, mas revelam uma certa atitude fundamental, um caráter geral da consciência perceptiva. Werner sintetiza o fato da seguinte maneira:

Cores e sons são aqui reconhecidos pela consciência em uma experiência primeira de natureza emocional, na qual a

“matéria” especificamente óptica da cor e a “matéria” especificamente acústica do som ainda não existem; a unidade entre som e cor, portanto, é possível porque do ponto de vista da matéria esses elementos ainda não se diferenciaram ou se diferenciaram apenas em pequena escala¹⁵.

Foi, dessa forma, a própria psicologia empírica que destruiu gradualmente o sonho do empirismo psicológico de poder apreender e compreender o real, dissolvendo-o em seus últimos elementos sensoriais, nos dados primordiais da sensação. Esses “dados” revelam-se agora mais como reificações, de forma que a teoria, que parecia estar destinada a promover a vitória da experiência pura sobre a mera construção, a vitória da sensibilidade sobre o conceito abstrato, passou a conter apenas um resíduo inconfundível e irreduzível de realismo conceitual. Com isso, novamente a “matéria” do real, de cuja constatação partimos, aparentemente foge de nossas mãos no momento em que tentamos agarrá-la. Será que esse jogo, que nos apresentou a experiência “interna”, bem como a “externa”, não é regido talvez por uma necessidade empírica? Será que em vez de procurarmos sempre novas soluções para a questão sobre a matéria, a partir de diversos caminhos, não deveríamos reformular radicalmente essa questão?

4. Conhecimento intuitivo e simbólico na metafísica moderna

Todavia, ainda resta um campo no qual até agora ainda não penetramos e que, embora de modo indefi-

15. Heinz Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Leipzig, 1926, p. 68.

nido, promete a explicação definitiva e o apaziguamento de nossa dúvida. Para aquele que perdeu a confiança ingênua na ciência empírica e que aprendeu a olhá-la com olhos críticos, parece quase óbvio que a experiência, entendida como experiência científica, como experiência empírica psicológica ou física, não é capaz de dissipar essa dúvida. Pois a ciência certamente nunca é capaz de dar um salto sobre suas próprias sombras. Ela se constitui primeiramente de pressupostos teóricos básicos e definidos; porém, justamente por essa razão ela também permanece confinada a eles, como em uma prisão. Mas será que não há, do lado de fora da metodologia científica e em estreita oposição a ela, uma outra possibilidade de pular os muros dessa prisão? Será que de fato toda realidade somente nos é apreensível e acessível se a olharmos com o auxílio dos conceitos científicos? Ou, ao contrário, não seria evidente que um pensamento que, como o pensamento científico, sempre se movesse apenas no âmbito das derivações e no das derivações das derivações, nunca poderia descobrir as verdadeiras e últimas raízes do ser? A existência de tais raízes, contudo, não é aqui questionada de forma alguma, afinal, tudo que é relativo, em última escala, repousa em um absoluto e nele se funda. Se esse absoluto se esconde da ciência e foge continuamente dela, isso apenas mostra que seu verdadeiro órgão de conhecimento da realidade falhou. Não apreendemos a realidade quando tentamos alcançá-la passo a passo, percorrendo o difícil desvio do pensamento discursivo; ao contrário, isso só ocorre quando nos colocamos imediatamente em seu ponto central. Esse imediatismo é negado ao pensamento; a ele cabe apenas a visão pura. A intuição pura fornece o que o pensamento lógico-discursivo jamais será capaz de fornecer

efetivamente, aquilo que ele, uma vez tendo reconhecido sua própria natureza, nunca sequer tentará oferecer. Se tentarmos expressar a essência do esquematismo lógico em geral, então descobriremos que ela recorre ao esquematismo do espaço. Todo entendimento, aqui atuante, concretiza-se de acordo com a analogia da apreensão do espaço. O pensamento “tem” seu objeto nessa esfera apenas na medida em que ele “se coloca” a uma certa distância desse objeto e o contempla a tal distância. Entretanto, toda união com esse objeto, por conseguinte, significa aqui *eo ipso* uma separação dele; toda junção se torna dissociação. Se, em vez disso, chegarmos a uma união de fato, na qual ser e conhecimento não apenas se contraponham, mas se interpenetrem, deverá haver uma forma básica de conhecimento que tenha superado esse tipo de espacialização, de postulação de distância. Somente pode ser chamado de metafísico, em sentido estrito, aquele conhecimento que se libertou da pressão da simbologia especial, que não mais apreende o ser por meio de metáforas espaciais e de imagens, mas que se encontra no meio do ser e nele permanece, mantendo a pura visão interna.

É a visão básica da teoria de Bergson que está aqui parafraseada. Em um de seus primeiros trabalhos, que nos permite a mais clara visão da gênese de seus pensamentos, o próprio Bergson formulou esse problema precisamente dessa forma. A metafísica – declara ele – é a ciência que aspira a prescindir dos símbolos: “*la Métaphysique est la science qui prétend se passer des symboles*”¹⁶. Somente no momento em que somos capazes de esquecer

16. Henri Bergson, *Introduction à la Métaphysique* (primeiramente publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900).

tudo o que é meramente simbólico, no momento em que nos desprendemos do feitiço da linguagem de palavras e da linguagem das imagens e analogias espaciais, somos tocados pela verdadeira realidade. As linhas divisórias, introduzidas na realidade pelo simbolismo da língua e do conceito abstrato, podem parecer necessárias e inevitáveis; elas, porém, não o são do ponto de vista do conhecimento puro, mas apenas do ponto de vista da ação. O ser humano não é capaz de atuar no mundo de outra forma, senão fragmentando esse mundo, dividindo-o em esferas de ação separadas e em objetos de ação separados. Em contrapartida, quando nossa relação com o mundo não se pauta por essa exterioridade da ação, mas procura, no lugar dela, a interioridade da visão – quando não queremos mudar o mundo por meio de nossa ação, mas buscamos compreendê-lo por meio da contemplação, precisamos nos libertar de todas as divisões abstratas. Em lugar da separação, na qual todo esforço do conceito se move, e na qual quanto maior o avanço mais vamos nos emaranhando, somos agora cercados pela própria vida em sua unidade integral e constância; em vez de persistirmos na mera separação e junção, como é essencial à representação do espaço, mergulhamos no devir contínuo, na duração pura.

Dessa forma, a doutrina de Bergson torna-se talvez a negação mais radical do valor e do direito de toda formação simbólica que já houve na história da metafísica. É o ato dessa formação que aparece, a partir de agora, como o verdadeiro véu de Maya. Mas com certeza esse veredicto apoia-se em uma suposição tácita, sem a qual ele teria de se tornar imediatamente problemático. A crítica de Bergson ao simbolismo baseia-se no fato de que ele considera todas as formações simbólicas não apenas

como um processo da mediação, mas também como um processo da reificação. A forma coisificada aparece para ele como o protótipo daquele tipo de apreensão “mediata” da realidade. E então passa a ser apenas uma inferência necessária remover dessa esfera, em princípio, o absoluto do eu puro e da duração pura – e proteger o “incondicional” da distorção promovida pela categoria da coisificação, tentando salvá-lo da rigidez dela. Como será que os meios mentais e conceituais, que foram criados para a descrição do ser “físico”, do ser coisificado no espaço, e que são suficientes para essa descrição, são capazes de apreender a realidade do eu, que se nos dá sempre apenas na forma de um movimento torrencial do tempo puro? Como podemos ter a esperança de nos aproximar da essência da vida, interrompendo artificialmente seu fluxo, dividindo-a em classes e gêneros? Essa essência zomba de todas as nossas classificações conceituais, pois em lugar da homogeneidade que deve ser pressuposta em toda parte em que coisas diferentes devem ser submetidas e subordinadas à unidade de um gênero, deparamos muito mais com uma heterogeneidade contínua. É justamente essa heterogeneidade infinita que separa o processo autêntico e original da vida de todos os seus produtos. Por conseguinte, a torrente da vida não se deixa capturar na malha de nossa rede conceitual empírico-teórica: ela escorre continuamente por entre os fios dessa rede, escapando-lhe e flutuando por sobre ela. Nesse sentido, para Bergson toda “forma que é cunhada” logo parece inimiga da vida, pois a forma é essencialmente limitação, enquanto a vida é essencialmente infinidade; a forma é isolamento e paralisação, enquanto o movimento da vida como tal nada conhece senão pausas relativas.

No entanto – temos de perguntar agora –, será que essa visão biológica da realidade esgota o todo de suas manifestações ou, ao contrário disso, apresenta apenas um aspecto parcial dela? Sobretudo em um ponto a doutrina de Bergson entra em consonância com a filosofia natural de Schelling, da qual recebeu indiretamente influência forte e decisiva¹⁷: ela contrapõe o vitalismo ao mecanicismo, a “natureza no sujeito” à “natureza no objeto”. A impossibilidade de apreender o sujeito, determinando-o de acordo com as categorias válidas para o mundo das coisas, é demonstrada por Bergson de forma puramente metodológica e com os mesmos argumentos formulados por Schelling em seu livro *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* [Do eu como princípio da filosofia]. Mas a própria subjetividade, o mundo daquele eu puro, do qual nós asseguramos por meio da intuição, fica em Bergson restrito a um círculo essencialmente mais estreito do que o de Schelling. E isso porque para Schelling a natureza, que assim como em Bergson é interpretada como “desenvolvimento criativo”, nada mais é do que o desenvolvimento em direção ao intelecto. A atividade formadora desempenhada pelo intelecto, na forma como ela se revela em suas criações supremas – na criação da língua, do mito, da religião, da cultura e do conhecimento –, é a continuação e a elevação da atividade formadora desempenhada pela natureza: a forma intelectual não está em antagonismo com a orgânica, mas, ao contrário, constitui a plenitude, o fruto mais maduro do processo orgânico em si. Já em Bergson não há tal superordenação

17. Sobre essa relação, ver o trabalho de Margarete Adam, *Die intellektuelle Anschauung bei Schelling in ihrem Verhältnis zur Methode der Intuition bei Bergson*, Hamburgo. Dissertação, 1926.

do mundo intelectual sobre o mundo natural. Para ele, prevalece uma total autossuficiência da natureza, a qual se sustenta sozinha na substancialidade pura e deve ser compreendida apenas a partir de si mesma. Aqui, apesar de Bergson não se cansar de enfatizar o forte contraste entre o mundo da intuição metafísica e os caminhos do empirismo da ciência natural, ele se mostra como filho de uma época orientada e vinculada ao naturalismo. É uma característica do naturalismo atribuir a toda espontaneidade, toda produtividade e toda originalidade verdadeiras o puro impulso de vida, o *élan vital*, ao passo que ao esforço do espírito é atribuída apenas uma mera significação negativa. Esse esforço volta-se de algum modo apenas para os sólidos diques, nos quais a torrente da vida quebra-se continuamente e por meio dos quais essa torrente finalmente é aplacada. Mas será que essa imagem, como todas as outras imagens e metáforas que dão à exposição de Bergson sua marca característica, não é emprestada do mundo da existência espacial e do movimento espacial, sendo assim insuficiente para a expressão da dinâmica do espírito humano? Constitui justamente um dos fatores mais importantes da definição e da delimitação da esfera intelectual o fato de que nela o conceito de “objetividade” experimenta uma guinada e uma transformação que em certo sentido não permitem mais equipará-lo ao conceito de coisa, oriundo do “realismo ingênuo”, ou então compará-lo a esse realismo apenas por analogia. Aqui a questão central não está voltada para a objetividade da vida, mas muito mais para a objetividade da significação. E, com essa mudança de orientação, o dualismo no qual toda a metafísica de Bergson está baseada é trazido para uma nova luz. Isso porque todo fenômeno original do eu, toda vivência da

duração pura, que constitui para Bergson o ponto de partida e a chave de todo o conhecimento metafísico, podem, na verdade, ser separados de todas as formas da realidade empírica das coisas e, em princípio, podem ser confrontados com essas formas; porém, essa separação não é possível no mesmo sentido diante de formas em que um conteúdo significativo objetivo nos é dado. Para apreender e afirmar sua vitalidade e mobilidade originais, o eu puro, em oposição ao simples mundo das coisas, precisa de algum modo recolher-se à sua solidão e interioridade absolutas. Ele alcança sua própria forma somente quando esquece todos os esquemas extraídos do mundo das coisas, e quando continua sempre os rejeitando. Mas o mundo do “espírito objetivo” não mostra nunca e em parte alguma esse caráter de mera limitação. Quando o eu, enquanto “sujeito” intelectual, penetra o meio do espírito objetivo, isto não significa um ato de alienação, mas um ato de encontro e de determinação de si mesmo. As formas que aqui são dadas não constituem barreiras, mas, ao contrário, são o veículo de seu movimento e desenvolvimento próprios, pois apenas por meio delas chega-se àquele grande processo de “confronto” do eu com o mundo, que é a condição necessária para que o eu não apenas exista, mas também tenha conhecimento de si mesmo. A metafísica de Bergson parte dos fenômenos puros da vida, que só poderiam ser apreendidos por meio da emancipação de todas as formas de conhecimento; mas ela não seria metafísica, não seria conhecimento filosófico se não nos promettesse ao mesmo tempo um “conhecimento da vida”. E, considerada de forma mais detida, falta à filosofia de Bergson, que se arroga estar fundada puramente na visão intuitiva, precisamente o fator que poderia tornar

plenamente possível uma visão dessa natureza. Uma autoapreensão da vida só é possível se a vida não permanecer simplesmente confinada em si mesma. Ela precisa se dar uma forma própria, pois justamente nessa “alteridade” da forma ela conquista, senão sua realidade, ao menos sua “visibilidade”. Separar pura e simplesmente o mundo da vida do mundo da forma e colocá-los em oposição não é nada diferente de separar sua “realidade” de sua “visibilidade”. Mas será que precisamente essa separação em si não pertence à classe daquelas abstrações “artificiais” contra as quais a metafísica de Bergson se volta já em seu começo? Não deveria toda forma, enquanto tal, significar necessariamente encobrimento em vez de manifestação e revelação? Para definir a diretriz fundamental da intuição metafísica e elucidar sua essência, não raras vezes Bergson recorre à comparação com a intuição artística, utilizando o mesmo recurso de seu mestre, Ravaisson, para quem a arte se revelava como uma “metafísica figurativa” (*une métaphysique figurée*), e a metafísica como uma “reflexão sobre a arte”¹⁸. No entanto, justo na atividade artística revela-se o mais claramente possível que toda tentativa de separar o ato da visão “interna” do da formação “externa” necessariamente tem de fracassar; revela-se que a visão aqui já é uma formação, assim como a formação permanece uma visão pura. A “expressão” aqui, como algo posterior e relativamente ocasional, nunca segue um modelo interno pronto e dado, e a imagem interior só conquista seu conteúdo ao

18. “L’art est une métaphysique figurée, la métaphysique est une réflexion sur l’art et c’est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste” (Bergson, *Notice sur la vie et les oeuvres de M. F. Ravaisson-Mollien*. Paris, 1904, *apud* Margarete Adam, op. cit., p. 20).

proceder à sua própria síntese e ao se manifestar. O mesmo ocorre em relação àquele processo criativo universal, por meio do qual o mundo do espírito desponta na unidade “imediate” da vida como um mundo de mediações. Uma metafísica que não salienta nessas mediações necessárias nenhum outro fator senão o da separação, o da deserção e o da alienação da realidade verdadeira, ainda está sob o encantamento daquela ilusão que Kant reconhece como uma das “sofisticações da razão humana”, e que ele designou por meio de uma célebre comparação. Essa ilusão consiste em supor que o *actus purus*, a energia do puro movimento vital mostrar-se-ia o mais completamente possível no ponto em que estivesse entregue totalmente a si própria, no ponto em que não mais encontrasse resistência em um mundo de formas, e se esquecesse de que essa resistência constitui um fator e uma condição justamente desse próprio movimento. As formas nas quais a vida se manifesta e graças às quais ela obtém sua forma “objetiva” tanto significam para ela resistência como lhe designam um suporte indispensável. Se essas formas colocam obstáculos à vida, são especificamente esses obstáculos que a tornam consciente de sua força e que fazem com que ela aprenda, então, a utilizar tal força. A aparente reação torna-se, assim, um impulso do movimento global: o direcionamento à exterioridade, não das coisas, mas das formas e símbolos, indica o caminho em que a pura subjetividade primeiramente se encontra.

Mas neste ponto fazemos uma interrupção, sem antes penetrar a esfera do problema que nos pressiona de todos os lados. O objetivo dessas reflexões introdutórias não deveria ser a solução desse problema, mas apenas a definição das dificuldades, a indicação da dialética pecu-

liar que o mero questionamento do imediato, independentemente do ângulo tomado, já abriga em si. Vimos que nem a epistemologia nem a metafísica, tampouco a especulação ou a experiência, seja ela entendida como experiência “externa” ou “interna”, são capazes de dominar essa dialética. É bem verdade que a contradição pode ser afastada e pode ser transferida de um lugar do cosmo espiritual para outro, porém, com isso, ela não é definitivamente superada. Aqui não resta ao pensamento filosófico outro meio senão assumir decisivamente essa contradição em vez de se contentar com a solução prematura. O paraíso do imediato está fechado a esse pensamento: para usar as palavras de Kleist, do ensaio *Über das Marionettentheater* [Sobre o teatro de marionetes], o pensamento tem de “fazer a viagem ao redor do mundo, e ver se talvez em algum lugar e por trás o pensamento está aberto”. Somente isso pode pretender que essa “viagem ao redor do mundo” englobe o todo verdadeiro do *globus intellectualis* – pode exigir que a determinação daquilo que representa a “forma teórica” como tal não seja tomada em suas realizações isoladas, mas sempre visualizada no todo de suas possibilidades. E visto que toda tentativa de transcender o campo da forma simplesmente fracassa, esse campo não deve ser tocado aqui e ali, mas medido em toda a sua extensão. Se o pensamento não consegue apreender diretamente o infinito, então ele deveria pelo menos explorar o finito em todas as direções. As investigações seguintes assumem a tarefa de demonstrar como existe aqui uma unidade coerente, começando do simples valor expressivo da percepção e do caráter representativo da abstração, especialmente a representação de espaço e de tempo, e estendendo-se até as significações universais da língua e do conheci-

mento teórico. A forma dessa coerência só pode ser designada e se tornar conhecida se seguirmos sua construção e, nessa construção, conseguirmos perceber como, apesar de suas fases isoladas serem de natureza tão diferente e até mesmo contraditórias, essa coerência ainda assim é dominada e guiada por uma mesma função básica do intelecto.

PRIMEIRA PARTE

FUNÇÃO DA EXPRESSÃO
E MUNDO DA EXPRESSÃO

CAPÍTULO I

ANÁLISE SUBJETIVA E OBJETIVA

Quando questionamos a importância que a função simbólica universal tem para a formação da consciência teórica, parece que o caminho mais fácil e mais seguro para demonstrá-la é voltando-nos imediatamente às contribuições maiores e mais abstratas da teoria pura. Isso porque nelas a conexão logo surge de maneira totalmente clara e nítida. Vemos então que toda determinação teórica e todo domínio teórico do ser estão ligados ao fato de que o pensamento, em vez de se voltar diretamente para a realidade, constrói um sistema de signos e aprende a utilizar esses signos como “representantes” dos objetos. Na medida em que essa função de representação se impõe, o ser começa então a se tornar um todo ordenado, uma estrutura claramente visualizável. À medida que se revela possível que o ser e o fato especiais representem seus conteúdos dessa maneira, tanto mais eles são permeados pelas determinações universais. Ao seguir essas determinações, ao representar cada uma delas novamente de forma simbólica, o pensamento obtém um modelo mais completo do ser e de sua estrutura glo-

bal teórica. Agora, para se assegurar dessa estrutura, o pensamento não precisa mais recorrer ao objeto isolado e colocá-lo diante de si em toda a sua concretude e em sua “realidade” sensual. Em vez de se dedicar a coisas e fatos particulares, ele busca e apreende um todo de relações e conexões; em lugar dos detalhes materiais abre-se para ele um mundo de leis. Na “forma” dos signos, na possibilidade de operar com eles de uma maneira definida e de associá-los uns aos outros de acordo com regras fixas e universais, abre-se agora para o pensamento sua forma própria, o caráter de sua autocerteza teórica. O recolhimento a um mundo de signos promove a preparação daquela ruptura decisiva, graças à qual o pensamento conquista seu mundo próprio, o mundo das ideias.

Leibniz foi o primeiro a reconhecer com toda nitidez a relação aqui prevalecente, e a usar as conclusões desse reconhecimento na construção de sua lógica, de sua metafísica e de sua matemática. Para ele, o problema da “lógica das coisas” está ligado de forma indissociável ao problema da “lógica dos signos”. A “*Scientia generalis*” precisa da “*Characteristica generalis*” como sua ferramenta e como seu veículo. Essa característica não se refere diretamente às coisas em si, mas a seus representantes: ela não lida tanto com a *res*, mas muito mais com a *notae rerum*. Mas essa circunstância não prejudica de forma alguma seu teor totalmente objetivo. Pois aquela “harmonia preestabelecida” que, de acordo com a ideia básica da filosofia de Leibniz, prevalece entre o mundo do ideal e o do real, também liga o mundo dos signos ao mundo das “significações” objetivas. O real subordina-se de forma ilimitada ao domínio do ideal: “*le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait*”. Mas o domínio do pensamento sobre o mundo dos sentidos não pode se

manifestar e se fazer valer de outra forma senão fazendo com que o pensamento de alguma maneira assuma a cor do mundo dos sentidos, torne-se sensível e se corporifique. A análise do real conduz à análise das ideias; a análise das ideias, novamente aos signos. De um só golpe, o conceito de símbolo tornou-se o foco espiritual, o verdadeiro ponto de convergência do mundo intelectual: nele concorrem as diretrizes da metafísica e da epistemologia geral, nele se produz a conexão entre os problemas oriundos da lógica geral e os da ciência teórica especial. Especialmente a ciência “exata” é muito influenciada por ele, pois a medida de sua exatidão repousa justamente no fato de que ela só admite os enunciados passíveis de serem convertidos em signos, aliás, em signos cujo sentido possa ser definido de forma categórica e clara. Por meio do desenvolvimento das ciências exatas no decorrer dos séculos XIX e XX, o ideal de conhecimento aqui erigido foi se aproximando passo a passo de sua realização. Das ideias básicas da “característica” de Leibniz evoluíram as ideias da moderna “lógica simbólica”, e dessas, por sua vez, uma nova formação de princípios da matemática. Hoje, a matemática está num ponto em que ela não pode mais prescindir do auxílio da lógica simbólica, e parece que, se observarmos as contribuições para a moderna teoria de princípios da matemática, especialmente os trabalhos de Russel, torna-se cada vez mais questionável se ela ainda poderia manter, ao lado da lógica simbólica, algum tipo de posição especial e algum tipo de privilégio. Assim como para Leibniz o conceito de símbolo forma, por assim dizer, o *vinculum substantiale* entre sua metafísica e sua lógica, também assim esse conceito forma, na moderna teoria da ciência, o *vinculum substantiale* entre a lógica e a matemática e, mais, entre a lógica

e a ciência natural exata. Por toda parte ele se revela como um vínculo estritamente intelectual, que não pode ser desfeito sem que, com a forma da ciência exata, ele perca também seu conteúdo essencial.

No entanto, se o conceito de símbolo passa, desse modo, a ser visto como elemento constitutivo do conceito de conhecimento exato, essa conclusão parece implicar também o fato de ele ter de ficar restrito a essa esfera. Se ele abre de fato o âmbito do teórico e do exato, parece que ele também tem de ficar confinado a esse âmbito e não é capaz de sair dele ou de olhar para fora dele. Para o mundo do conceito abstrato pode ser possível e mesmo necessário limitar-se a um mundo de signos. Porém, quanto mais alto avaliamos estar situada a perfeição racional, que faz surgir o conceito a partir de sua união com os signos, tanto mais deixamos de conseguir visualizar que a cognição adquire essa perfeição apenas em seu final. Quando se trata de uma visão geral do todo do conhecimento, da totalidade de suas formas, será que podemos dirigir nosso olhar somente para esse final, em vez de englobar ao mesmo tempo seu começo e seu meio? Todo conhecimento conceitual está baseado necessariamente em conhecimento intuitivo, todo conhecimento intuitivo está baseado em conhecimento perceptivo. Será que devemos procurar a presença da função simbólica também nos estágios preliminares do pensamento conceitual, cuja peculiaridade parece se constituir do fato de ele conter em si, em vez do conhecimento mediato e discursivo, uma certeza imediata? Não seria uma ofensa a essa imediatidade, não seria uma intelectualização total e injusta da intuição e da percepção, se quiséssemos estender a hegemonia do "simbólico" também sobre elas? Quando encontramos o problema do símbolo ime-

diatamente no limiar do puro conhecimento conceitual, aparentemente temos, por outro lado, de reconhecer que é somente nesse limiar que ele surge. O que parece separar de vez o conceito de conhecimento do conceito de percepção e intuição é justamente o fato de o primeiro se manter no mero signo representativo e com ele se contentar, ao passo que a percepção e a intuição possuem uma relação totalmente diferente, na verdade antagônica, com seu objeto. Presume-se que elas tenham ao menos “contato” direto com esse objeto; elas se referem à “coisa” em si, não ao mero signo representativo. Isso significaria tocar em uma das mais seguras visões da epistemologia, significaria um abandono da verdadeira distinção, consolidada em séculos de tradição. Também a epistemologia de Kant estabeleceu essa distinção em conhecidas frases que compõem a introdução da “Estética transcendental”, e a tomou como ponto de partida de todas as demais análises. No entanto, quando seguimos as diretrizes prescritas por nosso problema fundamental sistemático, logo surge para nós, nesse ponto, uma nova questão. Do ponto de vista desse problema, a divisão entre as diferentes “faculdades”, nas quais o conhecimento teórico se baseia e se constitui, deve ser realizada de forma essencialmente diferente daquela que a tradição psicológica ou epistemológica costuma realizar. A análise da língua e do mito nos proporcionou uma visão das formas fundamentais da apreensão simbólica e da formação simbólica que não coincide de maneira alguma com a forma do pensamento conceitual, “abstrato”, mas possui e preserva um caráter totalmente diferente. Disso resulta que o simbólico como tal, enquanto entendido em toda a sua amplidão e universalidade, não está de forma alguma restrito àqueles sistemas de puros signos concei-

tuais que formam as ciências exatas, especialmente a matemática e as ciências naturais matemáticas. Ao mundo desses signos conceituais contrapõem-se antes de tudo as imagens da língua e do mito como algo totalmente incomparável, e, apesar disso, manifesta-se nesses mundos uma determinação comum, na medida em que eles todos passam a pertencer à esfera da “representação”. A diferença específica, que aqui aparece, não contém em si, portanto, a característica de pertencer ou estar relacionada a um gênero comum, mas pressupõe e exige esse gênero. O mundo imagético do mito, as estruturas fonéticas da língua e os signos dos quais o conhecimento exato se serve determinam uma dimensão própria da representação; e somente tomadas em sua totalidade essas dimensões constituem o todo do horizonte do intelecto. Perdemos a visão desse todo quando restringimos de antemão a função simbólica ao nível do conhecimento conceitual, do conhecimento “abstrato”. Devemos antes reconhecer que essa função não pertence a um estágio particular da visão de mundo teórica, mas que, em sua totalidade, ela condiciona e sustenta tal visão. Não apenas o domínio do conceito, mas já o da intuição e o da percepção são também condicionados. Assim, a intuição e a percepção pertencem à esfera da “espontaneidade” e não à mera esfera da “receptividade”, de forma que nelas não se manifesta apenas a capacidade de receber impressões de fora, mas a de dar forma a elas, de acordo com leis específicas de formação. Aquelas três fontes primordiais do conhecimento, em que, de acordo com a *Crítica da razão pura*, a possibilidade de uma experiência se funda – a saber, sensação, imaginação e entendimento – revelam-se, assim, consideradas sob o ponto de vista do problema simbólico, estar relacionadas e vinculadas

uma à outra de um novo modo. Essa relação não suprime de forma alguma a distinção entre elas: os limites das diferentes áreas não se confundem e não desaparecem, mas, a despeito desses limites, estabelece-se agora uma outra ordem, uma firme conexão entre as distintas fases isoladas pelas quais a consciência teórica tem de passar antes de atingir sua forma conclusiva e definitiva.

Antes, porém, de podermos acompanhar esse avanço e essa progressão em detalhes é preciso responder ainda a algumas questões preliminares de caráter metodológico geral. Quando questionamos a forma e a estrutura da consciência teórica, o próprio uso do termo em si já está imbuído de dificuldades de todo tipo, uma vez que o conceito de consciência parece ser o verdadeiro Proteu da filosofia. Ele aparece em todas as suas diferentes esferas, contudo, em nenhuma delas mostra a mesma forma, ao contrário, demonstra participar de uma incessante mudança de sentido. Ele é reivindicado pela metafísica, pela epistemologia, pela psicologia empírica, bem como pela fenomenologia pura. Dessa sua relação interna multifforme surgem e se acirram sempre de novo aquelas lutas por fronteiras, disputadas entre as diferentes esferas do pensamento filosófico. Para nossa própria questão sistêmica fundamental, o perigo de nos enredarmos nessas dificuldades é ainda maior quando não está assente desde o princípio que ela pertence a uma área que está em conflito com outra. A questão que a *Filosofia das formas simbólicas* se coloca está ligada por fortes laços a outras questões que tradicionalmente costumamos atribuir à epistemologia ou à psicologia, à fenomenologia ou à metafísica. Ainda que ela possa reivindicar para si um tipo de autonomia metodológica, ainda que procure trabalhar de forma independente e se assegurar da base e

do solo em que se situa, ela não pode prescindir da visão constante de todas essas áreas. E, se a ligação, que daqui sempre volta a decorrer, não conduzir à formação de um todo homogêneo, será preciso esclarecer precisamente em que sentido ela é procurada e compreendida. Consideremos primeiramente a psicologia. Aqui parece fácil demarcar a linha divisória, na medida em que vemos como tarefa da psicologia somente o “esclarecimento” empírico-causal dos fenômenos da consciência. Dessa forma, tal como a epistemologia em particular, a *Filosofia das formas simbólicas* em geral questiona não a origem empírica da consciência, mas seu conteúdo puro. Em vez de se ocupar de suas causas temporais de surgimento, ela se volta somente àquilo que “está nela”, no sentido de apreender e descrever suas formas estruturais. A língua, o mito, o conhecimento teórico, todos eles são tomados aqui como formas fundamentais do “espírito objetivo”, cuja “existência” precisa ser mostrada e entendida puramente como tal, independentemente da questão de seu “vir a ser”. Estamos na esfera das questões “transcendentais” universais, na esfera daquela metodologia que toma o *quid facti* das formas particulares da consciência apenas como ponto de partida para questionar seu sentido, seu *quid juris*. Todavia, por outro lado, o próprio Kant sempre voltou a enfatizar que justamente essa metodologia do “transcendental” contém em si duas direções básicas de consideração distintas.

A primeira refere-se aos *objetos* do entendimento puro e deve *a priori* tornar manifesta e compreensível a validade objetiva de seus conceitos; a outra tem por objetivo considerar o puro entendimento em si de acordo com suas possibilidades e com os potenciais cognitivos em que ele se baseia, ou seja, examiná-lo em seu aspecto subjetivo.

Dessa forma, ele poderia unir o caminho da “dedução subjetiva” ao da “dedução objetiva”, sem precisar temer a recaída no idealismo psicológico, porque para ele o sentido da subjetividade em si estaria decisivamente reformulado. Isso porque nele a “subjetividade” pura estaria tão pouco dominada pelo caráter do individual, do empiricamente ocasional, que ela se tornaria antes a fonte e a origem de toda verdadeira universalidade. A subjetividade do espaço e do tempo serve para fundamentar e tornar segura a objetividade da matemática e dos princípios da geometria e da aritmética. E da mesma forma ele só recorre à unidade transcendental da apercepção para, a partir dela e em função dela, tornar compreensível a unidade da natureza, como uma síntese de leis universais e necessárias. Nesse sentido, ele elimina a antítese entre sujeito e objeto por meio da demonstração de sua necessária inter-relação na estruturação e na constituição do objeto da experiência: o conflito entre ambos cede lugar a uma correlação pura. Porém, esse conflito ameaça irromper novamente quando, em vez de direcionarmos a questão apenas ao conhecimento científico, reservando-a por assim dizer a esse domínio, nós a dirigimos antes à totalidade das formas do “entender o mundo”. Também aqui apreendemos, a subjetividade como uma totalidade de funções, das quais verdadeiramente se constitui para nós o fenômeno de um “mundo” e de sua definida ordem de sentidos. Mas será que esse “sentido” – independente da significação e da validade que lhe possamos sempre atribuir – pode ainda reivindicar o mesmo tipo de universalidade que prevalece na esfera do conhecimento teórico e de seus princípios e axiomas? Ou será que aqui a “aprioridade” não está em constante risco de resvalar para outro plano, para a dimensão do

“meramente subjetivo”? Parece que mesmo aquele pensador que fez a primeira tentativa de organizar com todo rigor a metodologia de Kant, mas que ao mesmo tempo a estendeu para fora do círculo da visão de mundo teórico-científica, também está exposto a esse risco. O pensamento dominante na análise da linguagem elaborada por Wilhelm von Humboldt é que o conteúdo intelectual da língua nunca pode ser totalmente apreciado se considerarmos somente o fator “objetivo” que há nela, se a tomarmos como um sistema de signos que deve servir para representar o objeto e suas relações. Ao contrário, ele enfatizou que

a diferença no modo de interpretação confere aos mesmos sons uma intensidade diferente de sentido, e é como se de toda expressão de alguma forma transbordasse algo que não é absolutamente determinado por ela [...] Nem nos conceitos, nem na língua existe algo isolado. Porém, as ligações entre os conceitos só se concretizam efetivamente quando o intelecto age na unidade interna, quando a subjetividade total se irradia na direção de uma objetividade completa. Quando a psique de fato desperta para o sentimento de que a língua não é apenas um meio de troca de conhecimento mútuo, mas um mundo de verdade que o espírito tem de colocar entre ele e os objetos por meio do exercício interior de suas forças, então ela está no caminho certo, encontrando-se cada vez mais na língua e colocando-se cada vez mais nela¹.

Aqui é invocada de forma inconfundível uma “subjetividade” de outra espécie, uma subjetividade que, em princípio, não se deixa apreender do mesmo modo como

1. Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, op. cit., in *Gesammelte Schriften*, obra VII, cap. 1, p. 176.

dentro do conhecimento teórico, e que leva ao desenvolvimento de um sistema de princípios sintéticos *a priori*. A língua não é apreendida somente como forma de pensamento abstrato, mas deve ser entendida como forma de vida concreta; ela deve ser explicada não apenas a partir dos objetos, mas também a partir da diferença dos “modos de interpretação”. Será que essa mudança seria possível de outra forma que não por meio de nossa rendição às diretrizes da psicologia – ainda que a psicologia não nos mostre o único caminho possível que pode nos levar do domínio da subjetividade “abstrata” à subjetividade “concreta” e fazer com que a “forma do pensamento” se manifeste como “forma de vida”?

A situação atual da problemática filosófica faz com que não se possa dar uma resposta clara e satisfatória a essa questão – a não ser que antes disso o próprio conceito de psicologia seja examinado, e sua metodologia, assim como seu círculo de tarefas, seja delimitada de maneira precisa. A contribuição essencial de Natorp constitui-se no fato de, com base nos pressupostos gerais de Kant, ele ter estabelecido essa delimitação, e ter construído uma “psicologia geral de acordo com o método crítico”. Diante de uma psicologia cuja maior ambição era competir com a ciência natural e imitar seu procedimento, o procedimento da observação empírica e da medição exata, Natorp voltou-se especificamente para o anterior e o interior. A “consciência” não representava para ele uma parte do ser, que poderia ser tratada e investigada pelos métodos válidos para todo conhecimento objetivo; ao contrário, ele a considerava “base” condicional do ser. Esse posicionamento implica que a psicologia, enquanto aspira a ser pura “teoria da consciência”, enquadra-se no sistema da filosofia crítica não como um elemento do sistema junto de outros, mas como uma espécie

de polo oposto e de contraponto metódico para todos esses elementos, pois todos os outros componentes do sistema – a lógica, assim como a ética e a estética – não são senão fatores diferentes de uma grande tarefa de objetivação. Elas constituem um reino de objetos ou um reino de valores, uma síntese de leis ou de normas; e elas exigem para essas leis ou normas uma medida definida e uma forma determinada de validade e de vinculação objetivas. A psicologia, ao contrário, não tem relação com um ser já determinado dessa forma, mas questiona o que precede toda essa determinação e lhe serve de base. Ela não pode, enquanto entender-se corretamente, querer reconhecer a consciência, descrevendo-a como um tipo de analogia à realidade objetiva; ao contrário, o fato de “guiar-se pela consciência” significa para ela algo último e irreduzível, que somente pode revelar-se como tal e que não se deixa “esclarecer” por meio das formas categoriais do conhecimento das coisas, e em particular por meio das categorias da substancialidade e causalidade. Nesse sentido, o “objeto” da psicologia, conquanto seja possível falar de um tal objeto, não é de forma alguma comparável aos objetos da natureza, às “coisas” no espaço e aos processos e alterações no tempo, e ele de algum modo contesta essa posição. O objeto da psicologia não é, pois, em si algo que aparece, não é algo que se encontra e existe no espaço e no tempo, ele constitui somente o puro fato da aparição em si. O fato primordial que constitui aqui o problema único é que tal “aparição” se dá, e há fenômenos que se relacionam com um eu perceptivo, intuitivo ou pensante e são representados nesse eu. Natorp segue dizendo que

Com isso, porém, torna-se totalmente impossível articular a consciência à natureza, à maneira de Aristóteles,

ou, assim como faz a maioria esmagadora dos psicólogos modernos, considerá-la como justaposta à natureza, talvez até mesmo incorporando-a, mas ainda assim tratando-a com o mesmo instrumental lógico e, com isso, representando-a como uma outra natureza. Diante daquele mundo do conhecimento teórico ("natureza" ou "experiência"), existe antes um segundo "mundo", o mundo ético, no sentido kantiano; e um terceiro mundo, o mundo da arte; e talvez ainda um mundo superior, acima de todos esses, o mundo da religião. O mundo interno da consciência, no entanto, não se deixa alinhar, elevar ou subordinar mais, de forma lógica, a esses três ou quatro mundos de maneira alguma, mas representa para todos eles, para a objetivação de todo tipo e grau, por assim dizer, o contraponto, a mudança interna, ou seja, a última concentração de tudo aquilo que sua consciência viveNCiou. É essa última concentração que o conceito de psíquico e de consciência, de acordo com seu conteúdo concreto e integral, não deve reconhecer como algo meramente dado de antemão, mas primeiramente estabelecido e desenvolvido².

Com essa visão do conceito e da tarefa da psicologia encontramos-nos agora, pela primeira vez, no solo em que é possível uma discussão frutífera entre ela e nosso próprio problema sistemático, o problema da Filosofia das formas simbólicas. Aqui, deve-se perguntar em primeiro lugar como podemos de alguma forma penetrar esse puro "mundo interior" da consciência, essa concentração última de tudo o que pertence ao mundo do espírito, se para expô-lo e descrevê-lo temos de evitar todos os conceitos e todas as perspectivas criadas para a exposi-

2. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, 1912, p. 19 s.

ção da realidade objetiva. Onde haveria um meio de apreender o inapreensível, de "expressar" de alguma maneira aquilo que ainda não possui em si uma forma fixa, seja uma ordem intuitiva de espaço e tempo, seja uma ordem puramente intelectual ou ainda ética ou estética? Se a consciência não é nada além da pura potencialidade para todas as formações "objetivas", se constitui, por assim dizer, mera receptividade e disposição para elas, não é possível prever em que medida precisamente essa potencialidade em si como fato, e, em certo sentido, como fato primordial de todo mundo do espírito, pode ser tratada. Toda facticidade atesta mais do que a mera possibilidade de determinação; ela já contém em algum "aspecto" a possibilidade de determinação, o cunho de alguma forma. Natorp faria tal reflexão, indicando que de fato a "consciência", no sentido em que ele a entende, nunca pode ser dada ou descoberta de forma imediata. O "mundo interior", do qual se trata aqui, não é acessível nem à observação direta nem a um outro meio do "empirismo" psicológico; ele também não é simplesmente postulado pelo pensamento construtivo como uma "base de explicação" hipotética, pois tanto os "fatos" quanto as "bases de explicação" existem apenas dentro da reflexão objetivista em si, e não fora ou antes dela. Todavia, aqui, não se trata de fixar de alguma forma o lugar da "consciência" dentro dessa reflexão, mas se trata de uma mudança fundamental da orientação em si. Em vez de nos rendermos ao avanço do conhecimento no sentido de seu "objeto", devemos vislumbrar uma meta que, de algum modo, esteja por trás de todo conhecimento objetivo. É claro que, se essa meta paradoxal puder ser atingida, isso só se dará de forma indireta. Nunca conseguiremos tornar claramente visível a essência imediata e a

existência da consciência. Ainda assim, é uma tarefa bastante significativa tentar obter um novo aspecto e um novo sentido para o processo de objetivação, que como tal não pode ser detido, explorando-o em duas direções: *do terminus a quo* ao *terminus ad quem*, e desse novamente de volta àquele. Para Natorp, somente nesse contínuo *ir e vir*, nessa direção dupla do método, o “objeto” da psicologia pode se tornar visível. Ele só se manifesta quando um novo esforço de “reconstrução” pura é oposto ao trabalho construtivo da matemática, da ciência natural, bem como da ética e da estética. Certamente, essa reconstrução permanece dependente, na medida em que precisa pressupor a estrutura construtiva já como algo acabado. Porém, se ela não se detém nessa estrutura construtiva, se continua questionando algo por trás dela, então, por outro lado, não pode suscitar esse questionamento sem tomar como ponto de partida essa mesma estrutura, sem se vincular àquilo que ela oferece e que é assegurado por ela. Assim, na forma de entender de Natorp, parece não restar à psicologia nada diferente e nada além de um mero trabalho de Penélope: ela desfaz novamente a intrincada e engenhosa rede que estava ligada às diferentes formas da “objetivação”. Nesse sentido, ela contrapõe à “direção positiva” da teoria pura, da ética e da estética a direção contrária, a “direção negativa”. Mas ambas as expressões não podem aqui certamente ser entendidas no sentido absoluto, mas apenas no sentido puramente relativo.

A relação de oposição torna-se uma relação de reciprocidade, que ao mesmo tempo significa uma correlação necessária. Nessa correlação, porém, a direção negativa não significa diminuição ou mesmo retorno até a nulidade da consciência. Ao contrário, à ampliação periférica cor-

responde o aprofundamento central, que, aliás, constitui o respaldo referencial da origem, em que porém nada do que se obteve por meio da direção objetivista do conhecimento é perdido. Ao contrário, aquilo que parece perdido; aquilo que foi colocado de lado como “subjetivo”, no sentido pejorativo, é novamente retomado e plenamente reutilizado, enquanto tudo aquilo que se conquistou de novo é guardado e conectado ao resto, de forma que o conteúdo total da consciência não é, portanto, reduzido, mas aumentado, enriquecido e altamente intensificado³.

Aqui, na rigorosa reflexão “crítica”, é estabelecido um verdadeiro programa universal de uma fenomenologia da consciência. E o significado e o valor desse programa não foram diminuídos pelo fato de Natorp não ter conseguido realizá-los de forma plena e completa dentro do mesmo espírito em que ele foi projetado. Ele lutou incessantemente por essa realização até os últimos anos de sua vida e até seus últimos trabalhos. Sua obra *Allgemeine Psychologie* [Psicologia geral] ficou incompleta, e o único volume completo, o primeiro, foi mais tarde designado expressamente por ele próprio como mera introdução à problemática, como o “fundamento do fundamento”. O que fez com que ele aspirasse a algo além desse começo foi principalmente o fato de que, quanto mais avançava, tanto mais clara e definida se tornava para ele a “polidimensionalidade” do mundo do espírito. Essa polidimensionalidade não permitia que o avanço do pensamento “objetivista” e “subjetivista”, e que o curso do conhecimento construtivo-estruturante e do conhecimento reconstrutivo, simplesmente fossem representados por

3. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 71.

meio da imagem de uma linha reta e decodificados em seu sentido “duplo”, em sua direção positivo-negativa. A distinção entre as esferas de sentido do intelecto é uma distinção específica, não quantitativa, e precisamente essa distinção específica torna-se confusa quando tentamos defini-la como a diferença entre o simples “mais” ou “menos” e o sentido positivo ou negativo da objetivação. Não podemos projetar a totalidade dos possíveis estágios da objetivação do espírito em uma única linha reta, sem fazer com que nessa reprodução esquemática traços essenciais fiquem obscurecidos. Em seus últimos pensamentos, quando buscava a construção e o desenvolvimento do sistema filosófico, o próprio Natorp reconheceu isso claramente e o admitiu abertamente⁴. Assim que tentamos encaixar o todo concreto das “formas simbólicas” dentro daquela moldura geral oferecida pela psicologia de Natorp, logo se manifesta claramente a dificuldade que restou aqui. Evidentemente, dentro do plano geral dessa psicologia, cabe à investigação e à análise da língua um papel importante e significativo; afinal, a determinação do conceito puro não pode prescindir da determinação obtida por meio da palavra, como preparação e fomento para sua determinação. Assim, a psicologia de Natorp, ao menos em seu programa, reconheceu expressamente a importância da língua. Ela enfatiza que não apenas o conceito cientificamente estabelecido ou o julgamento cientificamente fundamentado, mas toda sentença linguística já contém em si uma força e uma atuação objetivista.

4. Cf. a obra póstuma *Vorlesungen über praktische Philosophie*; para mais detalhes, ver meu trabalho *Nachruf auf Natorp*, in *Kant-Studien*, XXX, 1925.

O imediato da consciência, da própria e ainda da alheia, também não pode ser atingido de forma imediata, em si mesmo, mas somente em sua "expressão", que, como tal, constitui de fato uma renúncia, um mover-se de sua própria esfera no sentido da esfera da objetividade (em qualquer estágio) [...] Com toda certeza aqui há um rico material de investigação, que não pode de forma alguma ser negligenciado pelo psicólogo; pois as línguas bem desenvolvidas contêm em seu vocabulário, em suas relações sintáticas, em todos e em cada um de seus componentes um tesouro quase inesgotável de conhecimentos primitivos [...] Conhecimentos, portanto, objetivações, que, dentro dos limites de seu objetivo próprio, praticamente não ficam atrás dos conhecimentos da ciência em termos de precisão e pregnância⁵.

Se, ainda assim, a ciência quiser, a partir de seu próprio ideal teórico de conhecimento, olhar essas objetivações com desdém, vendo-as como meros estágios preliminares incompletos, então justamente esses estágios devem representar, sob o ponto de vista da psicologia, fases independentes e altamente importantes, que devem ser investigadas e totalmente reconhecidas em sua particularidade⁶. Porém, o real desenvolvimento da psicologia de Natorp não faz justiça a essa declaração de princípios, pois, onde quer que o processo de objetivação seja descrito, tal descrição é sempre orientada àquela fase última e mais elevada, manifesta no pensamento e conhecimento científicos. Única e exclusivamente dela provém diretamente a definição da relação sujeito-objeto. Para Natorp, voltar-se ao "objetivo" coincide com voltar-se ao

5. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, op. cit., p. 99.

6. *Ibid.*, p. 221.

"necessário" e "universalmente válido", e este último, em contrapartida, coincide com voltar-se à "lei". Com isso, a lei representa para ele o hiperônimo, o conceito genérico de toda e qualquer objetivação – independente de sua forma e estágio. Dessa forma, ele enfatiza que não é apenas na ciência natural que tudo o que é particular deve se referir à generalidade da lei, e tomado e avaliado apenas como um "caso" da lei, mas que o mesmo modo de definição é válido também para toda reflexão ética e estética. Também o conhecimento ético e estético buscam a lei, ainda que a busquem apenas no e para o particular; e precisamente apenas no momento em que a atingem, encontram a validade objetiva, pela qual muito se esforçaram⁷. Assim, para Natorp, não apenas a lógica, mas também a ética, e não apenas essa última, mas também a estética e a filosofia da religião pertencem ao círculo das "ciências da lei" – e, por conseguinte, todas elas são, nesse sentido, objetivistas, e, num sentido ainda mais radical, ainda mais objetivistas do que as ciências do objeto concreto.

Enquanto as últimas se esforçam [...] para reconhecer a partir dos fenômenos, e de acordo com suas áreas, as leis que regem esses fenômenos, as primeiras questionam as leis que definem o processo global desse conhecimento concreto de leis; elas procedem, assim, ao trabalho de redução à lei, ou seja, atuam no processo construtivo do conhecimento científico, fazendo com que ele retroceda um degrau ou eleve um degrau no sentido do abstrato⁸.

Mas, ainda que admitamos que isso se aplica sem restrições à ética, à estética e à filosofia da religião, será

7. Ibid., p. 72.

8. Ibid., p. 94.

que também poderia aplicar-se ao conteúdo intelectual ao qual elas estão voltadas, para a própria moralidade, a arte e a religião? Será que elas também não se movem no círculo das leis ou será que a “objetivação”, que lhes é própria, não segue uma diretriz totalmente diferente? O que se busca aqui não é a objetividade do “conteúdo” em lugar da objetividade da lei? Será que os mundos da *práxis* e da *poíesis* – para usar os conceitos sistemáticos que Natorp cunhou mais tarde – podem simplesmente ficar subordinados e submetidos ao conceito genérico de lei, enquanto conceito genérico de “teoria”? E mesmo na área da objetivação teórica, o papel que é aqui atribuído ao conceito de lei torna-se problemático, tão logo a investigação – assim como exigido pelo próprio princípio básico de Natorp – seja empreendida não a partir dos conceitos do conhecimento científico, mas muito mais a partir dos conceitos linguísticos, que revelam sempre uma forma de “definição”, que de modo algum é idêntica à definição operada na e pela lei. A universalidade dos “conceitos” linguísticos não se situa na mesma linha da universalidade das “leis” científicas, especialmente daquelas oriundas das ciências naturais: uma não é simplesmente a extensão da outra, ao contrário, ambas movem-se em caminhos diferentes e expressam direções distintas da formação intelectual. Essas direções devem ser mantidas claramente separadas e em cada uma delas deve ser firmemente mantida sua definição peculiar, se quisermos que a tarefa da reconstrução seja bem-sucedida. De fato, revelar-se-á para nós que a “função da representação”, que confere à língua seu conteúdo e seu caráter, juntamente com a “função da significação”, que prevalece nos conceitos do conhecimento científico, não é uma só e que a segunda também não é meramente o

"desenvolvimento" da primeira, ou seja, sua continuação numa linha reta, mas que ambas contêm em si formas qualitativamente distintas de atribuição de sentido. E a essa distinção das formações objetivas deve também corresponder uma distinção no "sujeito", no processo específico da "consciência". Se quisermos obter uma visão verdadeiramente concreta da "total objetividade" do espírito, de um lado, e de sua "total subjetividade", de outro, devemos procurar efetuar para todas as áreas do mundo do espírito a correlação metódica, estabelecida por Natorp como princípio. Assim, as três direções principais da "objetivação", que Natorp estabeleceu em estreita ligação com a tricotomia das "críticas" kantianas, e que formam, por assim dizer, o fixo sistema de coordenadas para a sua orientação geral, não se mostram suficientes. A investigação extrapola as três dimensões da lógica, da ética e da estética: ela em particular tem de incorporar a "forma" da língua e a "forma" do mito em sua esfera, se ela pretende encontrar seu caminho de volta às "fontes" subjetivas primárias e às atitudes originais e modos primordiais da formação da consciência. Sob essa perspectiva, chegamos agora à nossa questão: a questão da estrutura da consciência perceptiva, intuitiva e cognitiva. Buscaremos elucidá-la sem, contudo, lançarmos mão da metodologia da psicologia científica ou causal-explicativa, ou ainda da "descrição" pura. Partiremos antes dos problemas do "espírito objetivo", das formas de que ele se constitui e em que existe; porém, não iremos simplesmente nos deter nelas enquanto meros fatos, mas, por meio de uma análise reconstrutiva, procuraremos achar nosso caminho de volta a seus pressupostos elementares, às suas "condições de possibilidade".

CAPÍTULO II

O FENÔMENO DA EXPRESSÃO COMO FATOR BÁSICO DA CONSCIÊNCIA PERCEPTIVA

O problema da percepção apresenta-se para a filosofia teórica sob dois aspectos: ele pode ser considerado sob uma perspectiva psicológica e sob uma perspectiva epistemológica. Na história geral da filosofia, ambos os aspectos sempre estiveram em constante conflito; porém, quanto mais nitidamente as oposições foram se delineando, tanto mais claramente parecia, ao mesmo tempo, que justamente aqui se encontravam os dois focos em torno dos quais a problemática geral da percepção necessariamente girava. A questão não diz respeito nem ao surgimento nem ao desenvolvimento da percepção, assim como não diz respeito a seu significado e validade objetivos. Também não está relacionada com sua gênese ou com a tarefa que lhe cabe no todo do conhecimento objetivo. Independentemente de como se queira resolver o conflito de precedências e de rivalidades entre essas questões e independentemente de qual delas tenha prioridade, uma coisa é certa: elas definem de forma exaustiva o interesse teórico-filosófico. Uma vez que a experiência como um todo se divide, para nós, em duas áreas

nitidamente separadas, em uma área “interna” e outra “externa”, parece que reconhecemos a essência da percepção completamente, e isto desde que nos seja possível atribuir a ela o lugar que lhe convém dentro dessas duas esferas, desde que a tenhamos apreendido, de um lado, como um fato psíquico submetido a certas regras e, de outro, como fundamento, como elemento primordial da objetivação teórica.

No primeiro aspecto, a tarefa parece cumprida, quando o devir da percepção e as leis causais desse devir são descobertas. Enquanto leis empíricas especiais, elas não podem ser encontradas e definidas senão dentro do âmbito da explicação geral da natureza. Por conseguinte, a imagem da natureza, assim como especialmente desenvolvida na física, serve-nos aqui de ponto de partida necessário. A questão não se volta para a verdade, para a validade objetiva dessa imagem em si, que é antes postulada e pressuposta já nos primórdios do problema. O conceito de lei natural e as categorias gerais do conhecimento da natureza são admitidos de antemão; e a partir deles e com base neles a explicação especial da percepção deve ser obtida. Aqui, a psicologia da percepção necessariamente vai desembocar na fisiologia e na física. A psicologia torna-se psicofísica, cuja primeira tarefa consiste em estabelecer a dependência existente entre o mundo das percepções e o dos “estímulos” objetivos. Se essa dependência for pensada como relação causal ou como correspondência funcional, então “estímulo” e “sensação” estarão de algum modo sintonizados e, conseqüentemente, terão de se harmonizar em certas relações estruturais fundamentais. Disso resulta espontaneamente o “paralelismo” na articulação do mundo do estímulo e do mundo da percepção e sensação. A um certo estí-

mulo estará sempre correlacionada uma certa sensação, de acordo com uma "suposição de constância" universal. Com base nesse modo de pensar, não se pode chegar ao reconhecimento de nenhum traço característico estritamente "original" da percepção, pois o sentido e o conteúdo da percepção se constituem justamente da exata reflexão e "reprodução" das relações do mundo "externo". Também a articulação da percepção contém, assim, integralmente a articulação dos estímulos. O que reencontramos imediatamente nas próprias determinações das percepções são as diferenças das causas físicas da percepção: é a separação concreta dos órgãos sensoriais que necessariamente conduz a uma separação análoga nos fenômenos sensoriais.

Ao que parece, a questão epistemológica constitui o extremo oposto dessa problemática. Ela não vai das "coisas" para os "fenômenos", mas destes para aquelas. Por conseguinte, tem de tomar a percepção e suas propriedades não como algo condicionado "de fora", mas como algo condicionante, como o fator constitutivo do conhecimento das coisas. Contudo, mesmo considerada exclusivamente nessa função, a percepção se apresenta à questão epistemológica desde o princípio sob uma "luz" definida, sob um ponto de vista teórico definido. Ela não é mais determinada pelo mundo exterior, como sua "causa"; é antes determinada pelo objetivo que lhe é imposto. E este não é outro senão, por sua vez, tornar possível a "experiência", ou seja, a ciência da natureza. A importância da percepção reside agora, portanto, no fato de que ela, embora não seja a cópia de um mundo existente, é, em certo sentido, o protótipo do objeto natural. Ela já contém esse objeto em um tipo de esboço esquemático, todavia não consegue seguir sua determinação de

outra forma, senão relacionando as funções do entendimento puro com o material empírico, fornecido na percepção. Essa relação explica o fato de também aqui a percepção ser costumeiramente tomada de antemão como um tipo de “estrutura” objetiva, que, em sua construção, é totalmente análoga à “natureza”, à estrutura do mundo das coisas. Aos “atributos” das coisas correspondem certas “qualidades” da percepção. Esta última parece, portanto, já articulada em si mesma e dividida de acordo com formas básicas fixas e classes fundamentais definidas. Com isso, porém, a categoria coisa-qualidade, que é uma condição constitutiva do conceito teórico de natureza, já está inserida na descrição pura, na fenomenologia da percepção. Ela é descrita como uma “diversidade”, dentro da qual somente a função sintética da intuição pura e a unidade sintética do entendimento puro podem trazer ordem e coesão. Porém, tão logo passemos a uma observação mais detida, justo essa suposta entidade meramente “determinável” já mostra possuir traços de determinação teórica altamente característicos. Ela não constitui ainda o objeto “real”, completo e definitivo, mas contém a intenção de sê-lo. Sendo assim, na medida em que ela se volta para ele, descobre-se que imperceptivelmente já estava dirigida para ele. Por essa razão, a epistemologia pura também pode retroceder em sua descrição da percepção “imediate”: essa descrição está sempre sujeita àquela norma universal, derivada do conceito e da tarefa geral da própria epistemologia. A essência da percepção será definida de acordo com sua “validade objetiva”. Com isso, porém, um “interesse” específico do conhecimento já se imiscui na exposição dessa essência. “Entender” a percepção significa apreendê-la como uma parte especial na construção do conhecimento

da realidade, significa apontar o lugar que cabe a ela no todo das funções, em que a “relação de nosso conhecimento sobre o objeto” se baseia.

Mas a percepção assume para nós uma forma essencialmente diferente, assim que nos decidimos a não apreendê-la apenas nesse “aspecto” único, nessa antevisão da “natureza” da ciência teórica. Certamente, a tentativa de desvinculá-la de toda referência intelectual, de separá-la da totalidade das possíveis intenções de significado, e de apresentá-la em sua pura facticidade, revela-se desde o princípio como absurda e sem esperanças do ponto de vista metodológico. Também a “sensibilidade” nunca pode ser concebida como algo meramente pré-mental ou mesmo simplesmente não mental; ao contrário, ela só “é” e existe enquanto elemento articulado de acordo com certas funções de sentido. Tais funções, porém, não se limitam de forma alguma ao mundo dos sentidos “teóricos” – no sentido estrito da palavra. O fato de partirmos das condições específicas do conhecimento teórico-científico não significa que também abandonamos de alguma maneira o domínio da forma. Não caímos novamente em um mero caos; longe disso, o que nos acolhe e nos circunda agora é, por sua vez, um cosmo ideal. Foi um cosmo assim que se nos apresentou com progressiva clareza na construção da linguagem e do mundo do mito. E, com isso, surge também um novo e essencialmente mais amplo aspecto para a investigação e a avaliação da própria percepção. Ela revela, agora, certos traços básicos, que de antemão não estão de modo algum voltados ao objeto da natureza, ou mesmo ao “conhecimento do mundo exterior”, mas indicam uma direção de visão totalmente diferente. Em especial, o mito mostra-nos um mundo que, embora não seja constituído sem

estrutura ou sem articulação imanente, ainda não conhece a articulação da realidade de acordo com “coisas” e “atributos”. Aqui, todas as formações do ser ainda mostram antes uma “fluidez” própria; elas se distinguem sem, com isso, se separar umas das outras. Cada uma delas está, como se diria, apta a se transformar, a qualquer momento, em uma outra formação que, aparentemente, é totalmente oposta. A “metamorfose” do mito não se vincula a nenhuma lei lógica de “identidade” nem encontra seu limite em nenhuma “constância” fixa de tipos. Para ela, não há espécies lógicas, gêneros, no sentido de coisas que seriam separadas umas das outras por certas características inconfundíveis e que precisem permanecer assim separadas para sempre. Ao contrário, aqui todas aquelas linhas divisórias, que nossos conceitos empíricos de espécie e de tipo costumam definir, movimentam-se continuamente e se dissipam. Uma certa e mesma essência não apenas se transmuda em novas formas, como contém e combina em si, em um único e mesmo instante de sua existência, uma abundância de diferentes, e mesmo opostas, formas do ser. Essa fluidez peculiar do mundo do mito não poderia ser apreendida se a percepção imediata, pura e anterior a qualquer concepção e interpretação “intelectual” de algum modo contivesse em si, como uma espécie de necessidade, a divisão do mundo em classes fixas. Se esse fosse o caso, o mito iria, a cada passo, infringir não apenas a lei da “lógica”, mas também os “fatos” elementares da “percepção”. No entanto, na realidade, uma tal espécie de conflito entre o conteúdo da percepção e a forma do mito ocorre tão raramente, que ambas se entrelaçam completamente em seus desenvolvimentos, de tal modo que se fundem uma à outra em uma unidade in-

teiramente “concreta”. No momento em que não refletimos sobre o mito, mas que de fato vivemos nele, nesse ponto não há mais divisão entre a realidade “factual” da percepção e o mundo da “fantasia” mítica. De forma direta, as estruturas míticas apresentam aqui as cores da percepção total e imediata, que, por sua vez, fica como que mergulhada na luz da formação mítica. Um tal entrelaçamento somente pode ser entendido se a própria percepção mostrar certos traços essenciais originais, aos quais ela harmoniza e, por assim dizer, aproxima o modo e a direção do mito. A psicologia do desenvolvimento costuma indicar como traço característico da percepção “primitiva” o caráter “difuso” e “complexo”. Contudo, mesmo essa “difusão”, essa falta de distinção e de articulação só subsiste se aplicarmos à percepção “primitiva” um critério intelectual definido, ou seja, o critério da formação teórica. Em si mesma, a percepção “primitiva” está longe de ser desarticulada ou difusa; o fato é que suas diferenças se situam em um plano totalmente diferente daquele em que a visão “objetiva”, a visão da realidade como uma síntese de “coisas” e “atributos”, se move. Se, por essa razão, a filosofia do mito quiser satisfazer a exigência fundamental, postulada primeiramente por Schelling, se ela não quiser entender o mito de forma apenas alegórica, como um tipo de física primitiva ou de história primitiva, mas de forma “tautegórica”, como um símbolo de sentido independente e de cunho próprio¹, então ela deverá fazer justiça também àquela forma de experiência perceptiva, em que o mito originalmente tem suas raízes e a partir da qual ele se realimenta continuamente. Se não estivesse fundado em um modo original de percepção, o mito

1. Cf. vol. II, p. 7 ss.

ficaria pairando no vazio; em vez de significar uma forma universal de manifestação do mundo do espírito, ele seria apenas um tipo de doença mental, um fenômeno que, apesar de toda propagação, continua significando algo casual e “patológico”.

Na verdade, porém, não podemos deixar de perceber a correlação da visão de mundo mítica, não podemos deixar de notar o fundamento no sentido de uma direção definida de percepção se tivermos em mente que também a visão de mundo teórica modificou em muitos aspectos esse fundamento e como que o recobriu, por meio de formações de diferentes tipos e origens, sem, contudo, de forma alguma levá-lo ao desaparecimento total. Também essa visão de mundo não conhece a realidade unicamente como uma síntese de coisas e como um conjunto de transformações, regidas e combinadas entre si por rígidas leis causais. Ela “tem” o mundo ainda em um sentido diferente e mais original, na medida em que se revela a esse mundo como puro fenômeno da expressão. Temos de retroceder a esse estrato da expressão se quisermos que nossa reconstrução alcance o solo em que o mito cresceu; que também é indispensável para a elucidação e a dedução de certos traços da visão de mundo empírica. Pois mesmo a realidade “teórica” não foi de forma alguma vivenciada originalmente como um conjunto de corpos físicos, dotados de certos atributos e qualidades físicas. Ao contrário, o que há é um tipo de experiência da realidade, que ainda se mantém totalmente fora dessa forma de explicação e interpretação científica. Ela está presente em toda parte em que o “ser”, que é apreendido na percepção, confronta-nos não apenas com o ser das coisas, como meros objetos, mas sim com um tipo de existência de sujeitos vivos. Como seria

possível tal experiência de sujeitos alheios, uma experiência do “outro”? Essa talvez possa surgir como uma difícil questão metafísica ou epistemológica. Mas essa questão não diz respeito à fenomenologia pura da percepção – que só tem relação com o fato, com o *quid facti* – e não pode traçar seu caminho de antemão. De qualquer modo, o que o aprofundamento no puro fenômeno da percepção nos mostra é o seguinte: que a percepção da vida não se reduz à mera percepção de coisas, que a experiência do “outro” nunca pode ser simplesmente dissolvida na experiência da mera “coisa”, ou reduzida a ela por meio de mediações conceituais ainda mais complexas. Mesmo partindo da perspectiva puramente genética, parece não haver dúvida sobre qual dessas duas formas de percepção está destinada a prioridade. Quanto mais avançamos na reconstituição da percepção, tanto mais a forma do “outro” obtém nela a precedência sobre a forma da “coisa”; e tanto mais nitidamente prevalece nela o puro caráter da expressão sobre o caráter da coisa. O “entender a expressão” é essencialmente anterior ao “conhecer as coisas”.

E mesmo o empirismo psicológico confirmou esse estado de coisas em toda parte em que não lhe importava ordenar os fatos de antemão em um esquema definido de construção, mas no qual ele procurou dedicar-se a esses fatos de forma independente. Já as tentativas de apreender de algum modo a “consciência” dos animais e de descrevê-la demonstraram que, se tentássemos de alguma maneira aplicar ao mundo dos animais aquele sistema de ordem, ao qual a percepção humana se deixa articular, e introjetar em tal mundo esse sistema, estaríamos tomando um caminho totalmente fadado ao fracasso. Os perigos de tal introjeção são evidentes, e é

compreensível que uma certa linha da psicologia moderna acredite que só possa escapar deles se ela decididamente colocar de lado o problema geral que aqui se apresenta. Dessa negação, desse tipo de ceticismo metódico originou-se a moderna psicologia comportamental, a linha do "behaviorismo". Em qualquer circunstância, parecia que negar ao animal qualquer tipo de "consciência" seria mais prudente e mais seguro do que descrever essa consciência de modo puramente antropomórfico e de acordo com as categorias específicas do ser humano. Descartes, sem dúvida de forma muito consistente, já o fez ao seguir unicamente as prescrições de sua própria lógica, e ao negar aos animais, em sua psicologia, qualquer vida consciente, fazendo deles meras máquinas. Isso porque para ele "consciência" quer dizer essencialmente o ato fundamental da autoapreensão reflexiva do eu, o ato em que a realidade do eu se apreende e se constitui como realidade do pensamento. Segundo ele, sem esse ato fundamental do entendimento puro, não há também nenhum ato de sensação, percepção ou representação. Enquanto o psíquico de algum modo "é", ele só pode ser concebido numa formação definida e numa organização racional, sendo que a "ideia clara e distinta" constitui o pressuposto fundamental e o único critério válido para aquele postulado de existência. À primeira vista, parece estranho que a tese cartesiana, que se desenvolveu tão completamente sobre o solo "racionalista", seja retomada na psicologia moderna por aqueles que gostam de se autodesignar empiristas radicais. Mas não é por acaso que aqui os caminhos da dedução racional e os da "experiência" pura se entrecruzam, já que os processos de observação indutiva e de comparação somente são entendidos por meio dessa "experiência" pura.

Justamente essa indução constitui aquilo que, como processo da ciência natural objetivista, está ligado a pressupostos lógicos muito definidos, e, em virtude deles, se revela como uma obra do intelecto, da apreensão pensante da realidade. Assim, seu critério de existência e de verdade não é de forma alguma diferente de sua aparente antítese, o método dedutivo, mas ambos os polos constituem, antes, precisamente em sua contraposição, um princípio e um ideal do conhecimento inteiramente únicos. E sob o ponto de vista desse ideal de conhecimento, de fato o mundo da consciência dos animais continua sendo totalmente problemático: ele não pode ser mostrado, porque não pode ser comprovado. Mas um outro quadro se nos apresenta se ampliarmos o círculo da investigação e se traçarmos a própria linha demarcatória de forma diferente, pois, ainda que não possamos simplesmente transferir as formas de nosso mundo de coisas e as categorias intelectuais, em que a construção desse mundo se baseia, para dentro do mundo dos animais, uma relação totalmente diversa aflora imediatamente, quando nos lembramos que também para o homem esse mundo intelectualmente condicionado não é o único no qual ele é e vive. Se, de um lado, reservássemos o conceito de “consciência” para a designação dos atos reflexivos do pensamento e, de outro, para a intuição objetiva, estaríamos, assim, correndo o risco não apenas de colocar em dúvida a possibilidade da consciência dos animais, mas também a de esquecer e de negar uma grande área ou, como se diz, uma província inteira da consciência humana. Se tentarmos voltar aos estágios mais primordiais da consciência, a visão de que ali o mundo seria vivenciado como uma confusão de “sensações” desordenadas, em que cada qualidade objetiva definida, como

“claro” ou “escuro”, “quente” ou “frio”, seria apreendida; revela-se insustentável. Como ressaltou, por exemplo, Koffka,

Se a teoria desse caos original estivesse correta [...] então deveríamos esperar que os estímulos “simples” fossem os primeiros a despertar o interesse da criança, pois é o simples que pode, em primeiro lugar, ser separado do caos e que, primeiramente, é inserido em outras combinações. Isso contradiz toda experiência. Os estímulos que, na maioria das vezes, influenciam o comportamento da criança não são esses que parecem particularmente simples aos psicólogos, porque a eles correspondem sensações simples. As primeiras reações diferenciadas ao som ocorrem diante da voz humana, portanto, em resposta a estímulos (e “sensações”) altamente complexos. O bebê não se interessa por cores simples, mas por rostos humanos [...] E já na metade do primeiro ano de vida é possível constatar a influência da expressão facial dos pais sobre a criança. Para a teoria do caos, o fenômeno representado pelo rosto humano não é nada mais do que um tumulto de diferentes sensações de claro-escuro e de cores que, além disso, estão em constante mudança, alterando-se a cada movimento que a pessoa ou a criança em questão faça, assim como a cada mudança de luz. E, ainda assim, a criança, já aos dois meses de idade, reconhece o rosto da mãe, e, na metade do primeiro ano, já reage de forma diferente a um rosto com expressão amável e a outro com expressão zangada, sendo essa diferença tão marcada que concluímos que o fenomenal lhe é realmente dado pelo rosto amável ou zangado e não por qualquer distribuição de claro e escuro. Explicar isso por meio da experiência e assumir que esses fenômenos seriam provenientes do caos original de sensações, por meio da combinação de simples sensações ópticas entre si, com consequências agradáveis e desagradáveis, parece impossível [...] Assim, resta a opinião de que fenômenos como “amabili-

dade” ou “rispidez” seriam totalmente primitivos, mais primitivos inclusive do que aqueles da mancha roxa².

Somente partindo dessa concepção básica, do reconhecimento do caráter não mediato, mas original da experiência da expressão pura é que podemos, se é que realmente podemos, estabelecer as conexões dos fenômenos da consciência dos animais. Pois também essa consciência parece, especialmente em seus estágios mais elevados, conter uma grande quantidade de tais experiências, bem como uma fina e surpreendente gradação delas. Em relação aos chimpanzés, B.W. Koehler, por exemplo, constatou que:

No que diz respeito aos movimentos expressivos, existe uma enorme diversidade de expressões, por meio das quais os animais “se entendem” entre si, sem que possamos falar aqui de algum tipo de linguagem entre eles ou que possamos dizer que determinados movimentos ou sons possuem uma função simbólica ou representativa. Nós, psicólogos, que costumamos reduzir tal entendimento no homem a analogias ou à conclusão decorrente da própria experiência da consciência, nos vemos aqui em um embaraço teórico, que está em estranho contraste com o caráter óbvio e seguro do processo de real entendimento entre os animais.

Esse embaraço, essa contradição entre aquilo que uma metodologia psicológica definida exige como elemento do mundo psíquico e aquilo que a experiência

2. Koffka, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, p. 94 ss.; ver observações análogas e conclusões em Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, p. 83 ss., e também em W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit*, p. 312.

parece nos fornecer como o elemento relativamente primeiro e original, não pode ser evitado somente por meio de uma alteração fundamental de nossa formulação geral da questão. Dessa forma, Koehler continua perguntando:

Será que não pode ser peculiar a certas formações que elas contenham em si e para si o caráter do terror e da inquietação, não pelo fato de um mecanismo intrínseco, atuante de forma *ad hoc*, as tornar aptas a isso, mas porque por uma qualidade da psique, conferida de outro modo, certas condições da forma geram necessariamente e de acordo com uma lei empírica o caráter terrível, assim como outras geram o caráter dócil e outras, o grosseiro, e outras, o enérgico e severo³?

Em questões dessa natureza, é possível ver como a moderna psicologia da percepção é, em toda parte, impelida a empreender uma investida em um novo campo, que ela, certamente de maneira provisória, parece transpor apenas de forma hesitante. Esse campo só pode ser verdadeiramente aberto e cultivado se a psicologia se libertar definitivamente da proscrição daquela teoria sensualista da percepção, sob o jugo da qual ela está há séculos. O sensualismo obstrui a livre visão do problema de dois modos. Na medida em que ele coloca a “impressão” sensorial como o elemento básico de tudo o que é psíquico, ele nega a verdadeira vida da percepção em um duplo sentido. No sentido de “cima”, no sentido dos problemas do pensamento e do conhecimento, agora todo o conteúdo significativo puro da percepção, na medida em

3. B. W. Koehler, “Zur Psychologie des Schimpansen”, in *Psychologische Forschung*, vol. I, p. 27 ss. e 39.

que é reconhecido como tal, tem de ser transposto de volta à sua “matéria” sensual e derivar-se somente dela. A percepção torna-se um agregado de coisas: ela surge da simples confluência e da associação das impressões. Dessa forma, se as peculiares leis teóricas de construção, que governam o mundo da percepção, forem mal-entendidas, também a pura forma intelectual desse mundo o será. Contudo, justamente esse mal-entendimento torna-se agora o ponto de partida de uma dialética própria dentro da psicologia sensualista. Isso porque, ao procurar limitar tanto quanto possível os direitos do intelecto, essa dialética não escapa de forma alguma ao domínio do intelecto. E precisamente essa limitação dos legítimos direitos do intelecto implica antes que ele faça valer seus direitos em outra parte, que ele tente colocar esses direitos em prática por meio de um, por assim dizer, caminho “ilegal”. Dessa forma, ele (intelecto) entra furtivamente e de forma despercebida na determinação da percepção pura: ele a “intelectualiza”, ao passo que ela aparentemente ameaça “sensibilizá-lo”. Isso porque diluir o mundo da percepção em uma soma de impressões particulares é menosprezar não apenas a parte que as “mais altas” funções mentais possuem nesse mundo, como também o substrato forte e instintivo em que tal mundo se funda. Da árvore do conhecimento, a teoria sensualista da percepção retém apenas o chamado tronco nu – ela não enxerga nem a sua copa, que se eleva livremente no ar, no éter do pensamento puro, nem as raízes, por meio das quais ela se prende ao solo e nele se aprofunda. Essas raízes não se fundam nas noções simples de sensação e reflexão, que a psicologia empírica e a epistemologia consideram como o fundamento primordial desse conhecimento da realidade. Elas não consistem em “ele-

mentos" da sensação, mas de caracteres de expressão originais e imediatos. A percepção concreta não se desvincula totalmente desses caracteres mesmo quando ela toma, de forma decidida e consciente, o caminho da objetivação pura. Ela nunca se reduz a um mero conjunto de qualidades sensuais – como claro ou escuro, frio ou quente –, mas está sempre afinada com um som expressivo, determinado e específico; ela nunca está voltada exclusivamente para o "o quê" do objeto, mas engloba o modo de sua manifestação total – o caráter do sedutor ou ameaçador, do familiar ou do estranho, do apaziguador ou do amedrontante que existe no fenômeno, puramente como tal e independentemente de sua interpretação objetiva.

Aqui, todavia, não iremos prosseguir no caminho em que a psicologia começa gradativamente a retroceder a esse estrato profundo da experiência expressiva pura. Nesse ponto, Ludwig Klages mostrou ser um líder e precursor, na medida em que, a partir da apreensão e interpretação dessas experiências, avançou no sentido de uma transformação geral do método da psicologia da percepção e no sentido de uma revisão de sua problemática. Porém, também nós nos vemos aqui impelidos a tomar um outro caminho que não aquele da observação e descrição imediatas. O curso de nossa investigação, como sempre, nos guia dentro do mundo das formas, dentro da região do "espírito objetivo". A partir dele, procuramos obter o acesso à região da "subjetividade" por meio de uma observação "reconstrutiva" e concludente. E, após os resultados de nossa primeira investigação, não pode restar dúvida sobre qual ponto devemos atacar. Ao tratarmos da problemática e da fenomenologia da experiência expressiva pura, não podemos abrir mão nem da

diretriz e da orientação fornecidas pelo conhecimento conceitual nem da diretriz oferecida pela língua, já que ambas estão primeiramente a serviço da objetivação teórica pura: elas constroem o mundo do *lógos* como um *lógos* pensado e falado. Dessa forma, em relação à área aqui em questão – a expressão –, elas tomam uma direção muito mais centrífuga do que centrípeta. O mito, ao contrário, coloca-nos no ponto central e vivo dessa área, pois sua peculiaridade consiste justamente em nos mostrar um modo de formação do mundo que se revela independente de todos os demais modos da mera objetivação. Ele ainda não conhece aquela divisão entre “real” e “irreal”, entre “realidade” e “aparência”, que a objetivação teórica pura efetua e necessariamente tem de efetuar para ele. Todos os seus componentes se movem antes em um único plano do ser, no qual encontram total satisfação. Aqui, não há caroço nem casca; não há nenhuma coisa-substância que, como algo consistente e permanente, sirva de base aos fenômenos fugazes, que se alteram, ou seja, aos meros “acidentes”. A consciência mítica não deduz a essência da aparência, mas a possui, ou seja, tem em si a essência. Essa essência não fica atrás da aparência, mas se manifesta nela; ela não se esconde na aparência, mas nela se dá. O fenômeno dado a cada momento nunca tem aqui o caráter da mera representação, mas o da autêntica presença: nele se encontra presente uma realidade plena, e não apenas representada de forma mediata. Se, por um ato de magia, a água começa a cair em gotas, como uma chuva mágica, então essa água não deve servir de forma alguma apenas como um símbolo ou uma analogia da chuva “real”; ela está vinculada à chuva por meio do laço de uma “simpatia” original. É o próprio demônio da chuva que está presente de for-

ma viva em cada gota de água, estando nela corporificado e tangível⁴. Assim, no mundo do mito, todo fenômeno é sempre e essencialmente encarnação. Aqui, a essência não se distribui em uma diversidade de possíveis modos de representação, dos quais cada um contém um mero fragmento dela, mas se manifesta no fenômeno como um todo, como uma unidade íntegra e indestrutível. Precisamente esse estado de coisas nos permite dizer em termos “subjetivos” que o mundo da experiência do mito se funda não só nos atos representativos ou significativos, mas muito mais nas experiências expressivas puras. O que aqui se apresenta como “realidade” não é uma síntese de coisas, que são acompanhadas de certas “características” e “traços”, por meio das quais elas podem ser reconhecidas e distinguidas umas das outras, mas é uma variedade e uma abundância de caracteres originalmente “fisiognômicos”. O mundo tem, tanto no todo como nas partes, ainda uma “feição” peculiar, que a todo momento é apreendida como totalidade, sem poder ser diluída em meras configurações gerais, em linhas e contornos geométricos e objetivos. Aquilo “que é dado” não constitui no início algo meramente sensual, um conjunto de dados da sensação, que somente mais tarde e por meio de um ato da “apercepção mítica” recebe, por assim dizer, uma alma, e passa a “fazer sentido”. O sentido expressivo se prende muito mais à própria percepção; nela ele é apreendido e imediatamente “experienciado”. Somente a partir dessa experiência fundamental, certos traços essenciais do mundo mítico podem ser totalmente elucidados. O que talvez mais separe esse

4. Para mais pormenores a esse respeito, ver, p. ex., vol. II, p. 56 ss. e 73 ss., bem como meu estudo *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig e Berlim, 1925, VI, p. 75 ss.

mundo mítico do mundo da consciência teórica pura é a indiferença peculiar, com a qual ele se coloca frente a frente a suas mais importantes diferenças de sentido e de valores. Para ele, o conteúdo de um sonho tem exatamente o mesmo peso do conteúdo de qualquer experiência vivenciada no estado de vigília; para ele, a imagem está no mesmo patamar da coisa real, e o nome se equipara ao objeto que ele designa⁵. Essa “não diferenciação” somente é compreendida de forma plena se ponderarmos que no mundo mítico não há um sentido lógico representativo ou significativo, mas que aqui ainda prevalece, de forma natural e quase irrestrita, o sentido expressivo puro. Em termos de expressão pura, um ser não será apreendido de acordo com aquilo que ele significa para a “realidade” empírica, como um todo de ligações causais, de relações de causas e efeitos. Aqui, o ser não recebe seu conteúdo e, por assim dizer, seu valor somente a partir das consequências mediatas que ele abriga em si; ao contrário, esses elementos já se encontram de forma pura em sua base. O decisivo aqui não é o que ele faz, mas o que ele “é” em sua existência simples e o que ele manifesta nessa existência. “Fenômeno” e “efeito”, e, assim, fenômeno e realidade, não podem ser aqui desvinculados um do outro ou considerados separadamente, pois todo o poder que um conteúdo exerce sobre a consciência mítica se funda e está contido justamente no modo como o fenômeno se manifesta. Da perspectiva de tal visão fundamental, a relação entre “imagem” e “coisa” precisa ser invertida, enquanto entre elas ainda houver distinção. A imagem precisa afirmar diante da coisa uma primazia peculiar, pois aquilo que “é” no objeto,

5. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. II, p. 47 ss., entre outras.

em seu caráter expressivo não foi suprimido ou destruído na imagem; ao contrário, surge nela em escala maior e mais fortalecida. A imagem liberta esse ser expressivo de todas as determinações casuais e acidentais e o concentra em um foco único. Na visão de mundo empírica, determinamos e conhecemos o “objeto” dissecando-o, de forma regressiva, em suas condições e seguindo-o adiante em seus efeitos. Ele só “é” o que “é” enquanto parte isolada em um sistema de tais efeitos, como parte de uma estrutura causal. Onde, entretanto, um fato não é considerado assim um mero fator num esquema contínuo e universal de ordens e leis, mas é, digamos, vivenciado em sua individualidade fisiognomônica, onde – em lugar da análise e da abstração, que são a precondição de todo entendimento causal – prevalece antes a “visão” pura, precisamente nesse ponto se encontra a imagem, que revela e dá a conhecer a essencialidade verdadeira. Toda “mágica da imagem” também se baseia no pressuposto de que, na imagem, o mágico não está lidando com a imitação morta do objeto; antes possui, nessa imagem, a essência, a alma dos objetos⁶. No romance

6. Cf. Budge, *Egyptian Magic*, p. 65: “The Egyptians [...] believed that it was possible to transmit to the figure of any man or woman or animal or living creature the soul of the being, which it represented and its qualities and attributes. The statue of a god in a temple contained the spirit of the god, which it represented and from time immemorial the people of Egypt believed that every statue and figure possessed an indwelling spirit” [Os egípcios [...] acreditavam que era possível transmitir à figura de um homem ou de uma mulher, ou, ainda, de um animal ou criatura viva a alma de um ser, nela representada, bem como suas qualidades e atributos. A estátua de um deus em um templo conteria o espírito do deus nela representado, e há tempos imemoriais o povo do Egito acreditava que toda estátua e figura possuíam um espírito que nelas habitava].

Thais, Anatole France apresenta as crenças “primitivas” e o cristianismo primitivo, e relata como o eremita cristão Paphnuce, após converter a cortesã Thais, e após destruir suas roupas, seus ornamentos e seus móveis, queimando-os, passou a ser paulatinamente perseguido, tanto no estado de vigília como no sonho, pelas imagens das coisas que ele aniquilara. E, então, ele compreende que a destruição da existência externa nada ocasiona a esse objeto, enquanto não for possível banir e exorcizar as imagens que continuam vivendo nele. *Ne permets pas* – assim ele roga a Deus – *que le fantôme accomplisse ce qui n’a point accompli le corps. Quand j’ai triomphé de la chair, ne souffre pas que l’ombre me terrasse. Je connais que je suis exposé présentement à des dangers plus grands que ceux que je courus jamais. J’éprouve et je sais que le rêve a plus de puissance que la réalité. Et comment en pourrait-il être autrement, puisqu’il est lui même une réalité supérieure? Il est l’âme des choses.* A “alma” das coisas significa aqui o puro sentido expressivo, mediante o qual tais coisas apreendem a consciência e a encantam – e esse sentido se manifesta de forma mais diversificada, mais forte, mais poderosa e mais pura no sonho e na visão do que no mundo da vigília. Isso porque, nesse mundo, a visão pura é substituída e impelida pela atuação empírica: os objetos perdem a sua “feição” original e são tomados apenas enquanto núcleo sem cor e sem forma para certas relações causais e teleológicas.

Porém, ainda em outro aspecto, o mundo mítico das formas mostra-nos agora um caminho para o entendimento dos fenômenos puros da expressão. Se quisermos descrever esse mundo de formas sem a prévia visão teórica, temos de mantê-lo afastado não apenas de um falso conceito de coisa, como também de um falso ou, pelo

menos, insuficiente e inadequado conceito de sujeito. Nada é mais usual e nada parece mais legítimo do que entender o ato fundamental da consciência mítica como um ato de "personificação". Acreditamos ter interpretado o mito, acreditamos ter descoberto seu "mecanismo" psicológico, quando explicamos por que meio a consciência consegue transformar a realidade empírica, a realidade das coisas e de seus atributos, numa realidade de outra natureza, numa realidade de sujeitos animados e atuantes. Na verdade, contudo, com isso se menospreza não apenas o ponto inicial como o ponto final da consciência mítica, o seu *terminus a quo*, assim como o seu *terminus ad quem*. Essa consciência se distingue do conhecimento teórico tanto no modo como ela constrói o mundo das pessoas quanto no modo como constrói o mundo das coisas. Aqui, impera uma "categoria" própria, uma visão específica não apenas da objetividade, como também da "subjetividade". O mito não significa de forma alguma uma mera "transposição" da visão de mundo objetiva para a subjetiva, pois isso requereria que ambos os aspectos já estivessem presentes e determinados. Entretanto, justamente essa determinação em si constitui o problema real, com o qual o mito, à sua maneira e de acordo com sua diretriz fundamental, tem de lidar. Ele constitui uma espécie de "confronto" do "eu" com o mundo, sendo, porém, que ambos os polos só obtêm essa sua forma, esse seu contorno fixo, na medida em que se separam um do outro e se confrontam. Por conseguinte, revela-se que também a representação do "eu", a representação do "sujeito animado e atuante" não constitui tanto o início, mas muito mais um resultado determinado do processo mítico de formação. O mito não parte de uma representação acabada do eu e da alma, mas

constitui o veículo que conduz a tal representação; ele é um instrumento mental por meio do qual a “realidade subjetiva” é primeiramente descoberta e apreendida em sua particularidade⁷. Assim, em suas formações mais originais, em suas formações verdadeiramente “primitivas”, o mito conhece tão pouco do conceito de uma “substância da alma”, como o de uma “substância da coisa”, no sentido metafísico da palavra. A realidade, tanto corpórea como psíquica, ainda não se consolidou para ele, mas preserva uma “fluidez” peculiar. Nem a realidade está dividida em classes definidas de coisas com características estabelecidas de uma vez por todas, nem há linhas divisórias demarcadas e fixas entre as diferentes esferas da vida. Assim como faltam substratos permanentes ao mundo da percepção “externa”, também não deixam de faltar sujeitos permanentes ao mundo da percepção interna, pois também aqui prevalece o fator básico do mito, a “metamorfose”. O mundo mítico das formas também coloca o “eu” em seu círculo e absorve sua unidade e simplicidade. Assim como o limite entre as formas naturais, o limite entre o “eu” e o “você” é inteiramente fluido. A vida aqui ainda é uma única e contínua torrente do devir; um fluxo dinâmico, que só se divide e se separa em ondas isoladas de forma gradual. Consequentemente, ainda que a consciência mítica impregne com a forma da vida tudo aquilo que ela alcança, precisamente essa espécie de conferência de vida a tudo não é, desde o princípio, de modo algum equivalente à animação de tudo; pois a própria vida mostra aqui primeiramente um caráter totalmente “pré-animista”, flui-

7. Para mais pormenores a esse respeito, ver especialmente vol. II, p. 185 ss.

do e vago. Ela ainda preserva uma notável não diferenciação entre o pessoal e o impessoal, entre a forma do “você” e a da mera “coisa”. Não há, porém, em parte alguma uma “coisa” enquanto objeto morto, enquanto “mera” coisa; mas, por outro lado, também o “você” não possui ainda uma feição bem definida e nitidamente individualizada, mas está a todo momento pronto a desaparecer na representação de uma mera coisa, de uma força geral impessoal⁸. Todo fator isolado da realidade, vivenciado de forma intuitiva, possui traços e referências mágicas; todo evento, ainda que fugaz e flutuante, tem seu “sentido” mágico-mítico. Um rumor ou murmulho na floresta, uma sombra que se estende furtivamente sobre o solo, um brilho frouxo e intermitente sobre a água: tudo isso é de natureza e origem demoníacas; no entanto, esse pandemônio se divide em formas separadas e claramente distinguíveis, em deuses e espíritos pessoais. Toda realidade intuitiva está secretamente envolta por um ar de magia, por uma atmosfera mágica; mas justamente essa atmosfera geral, na qual a realidade é e existe, ainda não se deixa revelar nem se desenvolver totalmente em sua particularidade individual. Tudo está ligado a tudo por meio de laços invisíveis; e essa ligação, essa “simpatia” universal preserva um caráter flutuante, estranhamente impessoal. “Tudo vem a propósito, tudo anuncia, avisa” – sem que por detrás de tudo haja necessariamente um sujeito pessoal, sem que por detrás do aviso haja o contorno claramente reconhecível de alguém que avise. Ao contrário, é a totalidade da realidade, mui-

8. Cf. “Ausführungen und Belege über die Mana-Vorstellung”, in *Sprache und Mythos*, op. cit., p. 51 ss., e vol. II da presente obra, p. 189 ss.

to mais do que uma parte isolada dela, que constitui precisamente esse sujeito. Justamente pelo fato de essa referência e indicação contínuas constituírem o elemento em que a consciência mítica existe e vive, não é necessária uma explicação em detalhes; o ato puro, ou seja, a função dessa indicação e significado, sustenta-se em si próprio, sem precisar recorrer a um substrato pessoal, a um agente.

Todavia, assim como, às vezes, pode ser difícil observar essa estrutura básica do mundo mítico a partir da perspectiva da consciência teórica altamente desenvolvida, e a partir de sua separação entre interno e externo, subjetivo e objetivo, também de forma nítida e clara surge novamente essa particularidade, tão logo tomemos a perspectiva de um outro campo, o do fenômeno puro da expressão. Aqui logo encontramos novamente aquela duplicidade peculiar que o mito nos mostra em suas formações primárias. No ponto em que o “sentido” do mundo ainda é tomado como sentido expressivo puro, todo fenômeno revela em si um “caráter” definido, que não é meramente deduzido ou inferido do mundo, mas que lhe cabe de forma imediata. O mundo traz em si os traços do sombrio ou do alegre, do excitante ou do suavizador, do tranquilizador ou do amedrontante. Como valores e fatores da expressão, essas determinações se vinculam aos próprios conteúdos dos fenômenos; elas não são derivadas indiretamente dos sujeitos que consideramos estar por trás do fenômeno. Se uma certa teoria psicológica faz com que o fenômeno puro da expressão só se origine de um ato secundário de interpretação e o declare como produto da “empatia”, ela o desconhece. O erro fundamental dessa teoria e seu *πρῶτον φεῦδος* se devem ao fato de que ela inverte a ordem dos dados

fenomenais. Ela precisa primeiro amortecer a percepção, precisa fazer dela um conjunto de meros conteúdos sensoriais, para então reanimar essa “matéria” morta da sensação por meio do ato da empatia. Mas a vida conferida à percepção dessa forma continua, em última instância, sendo uma mera aparência de vida, continua sendo a obra de uma ilusão psicológica. A percepção não possui o caráter de ser “viva” por direito próprio, mas ela só obtém esse caráter a partir de uma instância alheia. O que passou despercebido a essa teoria foi que a percepção não se dá de forma imediata como um todo de sensações, mas que à sua manifestação pura pertencem certos modos de aparição que se situam em um plano totalmente diferente. Porém, nenhuma teoria conseguiria fazer com que esses modos surgissem como por encanto do nada, se eles de forma absolutamente original já não fossem dados no conteúdo da percepção. Na verdade, só temos acesso aos dados da “mera” sensação – como claro ou escuro, quente ou frio, áspero ou liso – se colocarmos de lado um determinado estrato fundamental e primordial da percepção, se, por assim dizer, o ignorarmos com uma intenção teórica definida. No entanto, nenhuma abstração, por mais longe que tenha sido alçada, é capaz de eliminar e extinguir esse estrato; ele continua sendo o que é, e se afirma como aquilo que é, ainda que, ao perseguirmos certos objetivos teóricos, sejamos compelidos a olhar além dele e, finalmente, “ignorá-lo” completamente. Esse ato de “ignorar” é totalmente justificável para a “intenção” teórica pura, para a intenção de construir a ordem objetiva da natureza e de apreender suas leis; mas ele não consegue levar o mundo do fenômeno da expressão como tal a um desaparecimento. E é igualmente evidente que já não estaremos falando a

língua desses fenômenos, que não mais os estaremos entendendo a partir de seu próprio cerne, se os tomarmos como meros “epifenômenos”, como complementos do conteúdo da sensação, só originalmente dado. Ao conteúdo “objetivo” da sensação não se associa posteriormente e ocasionalmente, como apêndice subjetivo, um caráter expressivo definido, mas é precisamente esse caráter que pertence à essência da percepção. Ele é em si tão pouco “subjetivo”, que acaba sendo ele quem, por assim dizer, dá à percepção a cor original da realidade, e quem primeiramente a torna uma “percepção da realidade”. E toda realidade que apreendemos é, em sua forma original, não apenas a realidade de um determinado mundo de coisas, que se coloca diante de nós, confrontando-se conosco, mas também e muito mais a certeza da eficácia da vida, que experimentamos. Porém, esse acesso à realidade não nos é fornecido por meio da sensação, como um dado sensorial, mas somente por meio do fenômeno original da expressão e do “entendimento” da expressão. Se, em certas experiências perceptivas, não se revelasse um sentido expressivo, a existência para nós permaneceria muda. A realidade jamais poderia ser deduzida da percepção como mera percepção de coisas, se ela, por força da percepção expressiva, já não estivesse contida na percepção e nela se manifestasse de um modo inteiramente particular. E essa manifestação não liga de forma alguma o fenômeno da vida aos sujeitos individuais, a determinados mundos do eu que estão contrapostos em clara e evidente distinção. O que é primeiramente apreendido aqui é a vida como tal, muito mais do que sua separação em círculos individuais e sua ligação a centros individuais determinados; o que “surge” originalmente na percepção expressiva é um caráter

universal da realidade, não a existência ou o modo de ser de indivíduos distintos. Em toda a sua diversidade e vitalidade, a percepção expressiva ainda conserva um caráter do “impessoal”; ela é sempre e em toda parte manifestação, porém, exatamente por essa razão, ela se detém no fenômeno da manifestação como tal, sem precisar de um substrato definido para ele. E justamente com isso surge para nós uma nova luz sobre a natureza “impessoal” de certas formações míticas básicas e primordiais. Também aqui a “forma de pensar” o mito revela-se estreitamente ligada à sua “forma de viver”; ela só reflete e só coloca diante de nós na forma objetiva aquilo que está contido e fundado em um modo de percepção muito concreto.

Nesse ponto, a relação existente entre o método da análise fenomenológica e o de uma “filosofia do espírito humano”, voltado puramente para o lado objetivo, se nos apresenta de um modo novo e altamente impactante. Ambos estão tão estreitamente ligados um ao outro e tão necessariamente sobrepostos, que não apenas seus resultados positivos se entrelaçam continuamente, como também, inversamente, toda colocação falsa ou incompleta dentro de uma linha de investigação logo se faz notar e sentir na outra. Uma apreciação deficiente do teor objetivo que há nas formas simbólicas isoladas está sempre exposta ao risco de que os fenômenos, nos quais esse teor se funda, não sejam reconhecidos; por outro lado, todo preconceito teórico que se imiscui na descrição pura dos fenômenos ao mesmo tempo põe em risco nossa avaliação do conteúdo significativo das formas que deles resultam. Há, em especial, uma categoria, cujo uso dificulta e obstrui repetidamente a livre interpretação dos fenômenos expressivos puros, bem como da estrutura fundamental do mundo do mito. Acreditamos fazer jus-

tiça a ambos, quando fazemos com que eles tenham suas origens e suas raízes em um ato de “personificação”. E, à primeira vista, essa caracterização pode de fato parecer justa e adequada, se tivermos em vista apenas o lado negativo da questão, pois, sem dúvida, tanto os fenômenos expressivos quanto as formações míticas ainda não mostram nenhuma forma da mera “objetivação” que a construção do sistema de pensamento teórico busca e obtém. Mas essa circunstância não significa de forma alguma que, uma vez que o mito e a expressão não possuem uma distinta categoria de coisas, no sentido empírico-teórico da palavra, eles já precisem, por isso, dispor de uma distinta categoria de personalidade e necessariamente se respaldar nela. Mesmo a formação do objeto, a tensão que se instala entre ambos os polos, só é obtida dentro de um certo “nível” do espírito e não pode retroceder, sem maiores consequências, aos primórdios, aos estratos primários e “primitivos”. No que diz respeito ao mundo do mito, o que temos visto é que essa tensão só existe quando o homem deixa de simplesmente aceitar como tal a realidade que o cerca, e se coloca diante dela de maneira ativa, e também dessa maneira começa a dar-lhe forma. À medida que essas diferentes esferas de ação vão se separando umas das outras e vão sendo apreendidas em seu sentido e valor particulares, a indeterminação inicial do sentimento mítico e a intuição de um cosmo mítico articulado – a intuição de um mundo de deuses e de um estado de deuses – começam a surgir⁹. No mesmo sentido, também é verdade que o mundo da expressão não inclui desde o início uma consciência do eu definida e claramente desenvolvida, pois toda experiência-expressão não é, em princípio, nada além de uma ex-

9. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. II, p. 220 ss. e 239 ss.

periência passiva; constitui mais um ser tomado do que um tomar – e justamente essa “receptividade” está em clara contradição com aquele tipo de “espontaneidade” em que toda autoconsciência se funda. Se não nos apercebermos disso, seremos obrigados a concluir que também a consciência animal, desde que impregnada e, de algum modo, permeada e satisfeita pelas experiências expressivas, deverá, exatamente por esse motivo, ser descrita como uma consciência pessoalmente articulada e formada. Foi Vignoli que, em sua obra *Mito e scienza* [Mito e ciência], tirou essa conclusão de forma mais precisa e radical. Vignoli, cuja doutrina se baseia em uma teoria do conhecimento puramente positivista, procura entender e interpretar o mito encontrando suas raízes biológicas. Para ele, o mito parece uma função necessária e espontânea da consciência, que só é variável em sua matéria, mas que permanece constante em sua forma. Só faremos justiça à sua universalidade empírica se descobirmos uma disposição constante da alma, de que ele se origina e de que ele retira continuamente novas forças. No sentido desse postulado, Vignoli quer

submeter a um criterioso exame as atividades mais simples e elementares de nosso espírito, em sua complexidade físico-psíquica, com o intuito de descobrir o princípio fundamental que inevitavelmente envolve a gênese do próprio mito – a fonte primeira de onde brotam todas as suas formas, aptas a uma posterior atividade reflexiva de todo tipo.

Porém, aqui torna-se evidente que, se queremos descobrir esse princípio válido universalmente, esse verdadeiro *a priori* do mítico, não podemos nos limitar à análise da sensação, percepção e representação humanas: temos necessariamente de voltar um passo atrás, no

sentido das formas orgânicas de vida. Isso porque já no mundo dos animais há um impulso de, de algum modo, dar vida a toda influência sensorial que o animal recebe de fora, e de “personificá-la”.

Toda sensação do animal, na forma como ela vem à consciência, está imediatamente ligada à representação de algo vivo, correspondendo à representação de sua própria interioridade. O animal faz de sua vida – ainda que isso só venha à consciência de maneira obscura – um drama de ações, sensações e instintos, esperança e medo [...] A sensação viva, peculiar ao animal e que domina sua vida interior, é [...] transferida a todos os corpos e fenômenos da natureza, que externamente atraem sua atenção [...] Toda forma, todo objeto, todo fenômeno do mundo exterior irão, dessa forma, conferir vida ao mundo interior do animal e a sua própria atividade psíquica particular. Os corpos e os fenômenos da natureza não constituirão para ele objetos reais, como eles são em si, mas é certo que eles serão percebidos como objetos com vida e ação virtuais, que lhe podem particularmente ser úteis ou trazer perigo¹⁰.

O drama psíquico, a partir do qual o mito se origina, tem assim o seu ponto de partida não na consciência humana, mas sim na consciência animal: pois aqui já impera o ímpeto de apreender toda existência, da qual o animal tem ciência, na forma da existência particular. O homem não é a única nem a primeira criatura cujo mundo se encontra sob o domínio desse ímpeto e é por ele governado: ele somente transforma um impulso indistinto e inconsciente em “personificação”, em um ato consciente e reflexivo. Para confirmar essa tese, Vignoli ba-

10. Vignoli, *Mythus und Wissenschaft*, Leipzig, 1880, p. 5 ss. e 45 ss. Trad. al. do original *Mito e Scienza*.

seou-se em um grande número de dados empíricos, coletados por ele em longos anos de observação pessoal dos animais. Contudo, se examinarmos essas observações, com certeza só uma coisa emana delas: quão forte preponderam no mundo da percepção do animal os caracteres expressivos puros e como eles afirmam inteiramente sua primazia sobre a percepção “objetiva” de coisas e atributos¹¹. Tais observações, entretanto, não comprovam que para o animal esses caracteres já estão necessariamente ligados a um determinado “sujeito”, ou mesmo a uma “pessoa” claramente apreendida, e que eles só poderiam ser vivenciados transpondo-se esse sujeito. Na postulação e na pressuposição de um tal sujeito, realiza-se claramente uma síntese de outra natureza e de origem intelectual totalmente diversa. Uma coisa, porém, deve certamente ser admitida e ressaltada: que também essa síntese não pode simplesmente emergir do nada, que ela não pode surgir de um tipo de *generatio aequivoca*. Ela está vinculada a um direcionamento básico da percepção sensorial e a ele continua presa e obrigada, mesmo quando ele se eleva muito acima dela. Certamente não podemos imputar ao animal a ideia que, segundo Vignoli, determina a estrutura da consciência animal, a ideia “de

11. Essa “primazia das vivências expressivas”, que parece ser determinante e típica para a consciência animal, foi, dentro da moderna psicologia dos animais, confirmada sobretudo pelas observações e pelas investigações profundas de Pfungst. Pfungst demonstrou, por meio de vasto material de observação, que um grande número das chamadas “realizações da inteligência”, que costumamos atribuir aos animais, são na verdade atuações expressivas puras, e que elas, em vez de estar baseadas em inferências e processos intelectuais, baseiam-se muito mais na mais fina sensação que os animais experimentam em relação a certos movimentos expressivos involuntários do homem.

que toda realidade cósmica estaria imbuída daquela mesma vida e da vontade livre, que lhe aparecem como expressões imediatas de seu próprio mundo interior"¹². Da mesma forma também ao homem, a imagem global da vida não aparece desde o início nessa forma claramente delineada, na forma do querer consciente e livre. Também para ele a vida, que ele primeiramente percebe, longe de representar uma vida global, apresenta-se muito mais como uma vida de sujeitos particulares, formada e limitada individualmente. Essa vida comporta inicialmente tão poucos traços da constância do eu quanto da constância das coisas; ela se divide tanto em sujeitos idênticos quanto em objetos permanentes. Se procurarmos a origem dessa divisão, dessa diferenciação e articulação, então iremos nos ver transportados, por sobre o domínio da expressão, ao domínio da representação, ou seja, o domínio do espírito, em que sobretudo o mito está em casa; estaremos, assim, alçando o domínio da língua. Somente no meio da língua, a infinita, diversificada e flutuante multiformidade das experiências expressivas começa a se fixar; somente na língua essa multiformidade conquista "forma e nome". O próprio nome do deus torna-se a origem da forma pessoal do deus; e por meio desse caminho, por meio da representação do deus pessoal, e também do próprio eu, do "si próprio" do homem é primeiramente encontrada e assegurada¹³.

Mas justamente essa comparação entre as realizações da língua e as do mito parece agora despertar e in-

12. Cf. Vignoli, op. cit., p. 49.

13. Para mais pormenores a esse respeito, ver meu estudo *Sprache und Mythos*, op. cit., em especial p. 17 ss. e 42 ss.

tensificar outra vez uma incerteza que há muito deveríamos esperar em nossa investigação global precedente. O que justifica – questionamos – que essa investigação, que visa ao entendimento da estrutura do mundo teórico, se ocupe por tanto tempo das estruturas da consciência mítica? Será que toda visão de mundo teórica, até enquanto ela puder reivindicar esse nome, não deveria começar a se libertar dessas estruturas e renunciar a elas de vez e sem reservas? Somente podemos obter o acesso ao reino do conhecimento se nos libertarmos da trama imaginária na qual o mito nos enreda, se olharmos seu mundo de imagens como um mero mundo de aparências. E uma vez conquistado esse acesso, uma vez penetrado o reino da verdade, que sentido ainda há em olhar para trás, em olhar para o reino da aparência? Do ponto de vista dessa questão, a língua não deve ser de forma alguma equiparada ao mito. É óbvio que ela participa, de um modo particular e independente, da formação e da articulação do mundo teórico. Mesmo a ciência não pode dispensar sua colaboração, pois também ela precisa partir dos estágios preliminares dos conceitos linguísticos; para só então ir aos poucos se desvencilhando deles e atingir a forma dos conceitos lógicos puros. No que diz respeito ao mito, porém, a divisão se apresenta de forma mais marcada e mais implacável. Essa divisão leva a uma separação inevitável, a uma autêntica e definitiva crise, que a consciência vivencia em si. A visão de mundo do mito e a do conhecimento teórico não podem consistir uma na outra nem coexistir na mesma área do pensamento. Ambas se excluem mutuamente: o início de uma coincide com o final da outra. Assim como, segundo o mito grego, uma mordida na maçã de Prosérpina relegou as almas para sempre ao reino das trevas, impedindo-as

de voltar à luz do dia – inversamente parece que o irromper do dia, o despertar da viva consciência teórica não permite mais o retorno ao mundo mítico das trevas. Pois o que mais poderia ser esse retorno além de uma mera recaída, além de um escorregão a um estágio do espírito humano primitivo e já superado?

Entretanto, assim como essa conclusão parece necessária, se nos limitarmos à pura ponderação abstrata sobre a forma do mito e a da ciência, ela também implica grandes dificuldades, quando consideramos e julgamos essas formas do ponto de vista de uma “fenomenologia do espírito” universal. Pois o mundo do “espírito” constitui uma unidade inteiramente concreta, e isso de tal forma que mesmo as oposições mais extremas, que nele se movem, ainda aparecem de alguma forma como oposições mediatas. Nesse mundo não há ruptura ou salto repentino, não há hiato por meio do qual ele se fracione em “partes” separadas. Ao contrário, aquela forma, perpassada pela consciência espiritual, de algum modo também pertence a seu cabedal permanente. Ultrapassar uma certa forma somente é possível não por meio de sua simples omissão ou de sua total eliminação, mas fazendo com que ela prossiga existindo na continuidade da consciência total e fique nela preservada. O que constitui justamente a unidade e a totalidade do espírito é o fato de nele não se dar um “passado” absoluto; ao contrário, ele guarda consigo as coisas passadas e as mantém presentes em si. “A vida do espírito presente” – assim expressa Hegel esse estado de coisas – “é um ciclo de estágios, que, por um lado, ainda subsistem lado a lado e, apenas por outro lado, aparecem como passado. Os elementos que o espírito parece ter deixado atrás de si são também conservados em sua profundidade pre-

sente.¹⁴ Se essa visão fundamental for admissível, não seremos capazes de acreditar que mesmo uma estrutura peculiar e paradoxal como a “percepção mítica” está totalmente perdida ou é supérflua dentro da visão geral de realidade que a consciência teórica projeta. É preciso que se espere que a tendência básica que parece dominar essa percepção, ainda que pressionada por outras formas de visão e modificada em si, simplesmente não venha a se extinguir. O declínio dos conteúdos da consciência mítica não implica necessariamente o declínio da função mental que lhes dá origem. Nada das imagens míticas precisa ser recuperado na realidade da experiência e na esfera de seus objetos – e ainda assim pode-se ver que aquela potência do espírito, cuja primeira expressão concreta era o mito, afirma-se em certo aspecto e, dentro da nova “dimensão” da autoconsciência teórica, permanece viva e atuante em uma nova forma e em uma espécie de metamorfose.

Em que lugar de nossa visão de mundo empírica temos particularmente de procurar essa ação contínua torna-se logo evidente, assim que nos lembramos de que, em lugar da percepção de coisas, reconhecemos antes a percepção expressiva pura como o real correlato do mito. E agora cabe questionar se, no avanço e no desenvolvimento da consciência teórica, a percepção expressiva não é inteiramente pressionada pela percepção “objetiva”, ou se ela, ao lado da percepção objetiva, não reivindicaria um direito independente e um território próprio, cujas construção e determinação não podem prescindir dela. De fato, esse território pode ser designado de forma

14. Hegel, “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, in *Sämtliche Werke*, vol. IX, p. 98.

precisa: ele não é nada mais nada menos do que aquela forma do conhecimento que abre para nós a realidade não apenas dos objetos da natureza, mas muito mais de outros “sujeitos”. Esse conhecimento da “psique alheia”, que de forma tão natural vai se inserindo no todo de nosso conhecimento da experiência e desponta como uma indispensável e “evidente” parte integrante desse todo, certamente constituiu desde sempre a *crux* verdadeira da reflexão epistemológica e psicológica. Sempre surgiram novas teorias para explicá-lo e justificá-lo, mas sempre ficou evidente que o grau de certeza que todas essas explicações reivindicaram para si nem de longe se aproxima daquela certeza que já está presente no simples fato fenomenológico. Em vez de confirmar ou justificar esse fato, a teoria, ao contrário, negou-o quase sem exceção. Isso porque, embora seus pontos de partida fossem tão diferentes e ela tenha se movido em caminhos tão variados, ainda assim todas as tentativas de explicação empreendidas estavam de acordo em relação a um pressuposto principal e a um objetivo metódico determinado. Todas elas partiam da ideia de que todo conhecimento que não está relacionado e limitado aos estados próprios da consciência seria necessariamente mediado pela percepção “externa”, sendo que – além disso – tais tentativas reconheciam a percepção “externa” como presente e válida apenas na forma da percepção de coisas. Assim, parece que a verdadeira tarefa da teoria sempre se constituiu do esforço para fazer a percepção do “você” retroceder à forma genérica da percepção da coisa, reduzindo uma à outra. Porém, precisamente esse projeto constitui, ao contrário, o *πρῶτον φεῦδος*, pois conceber a totalidade dos fatos que podem ser experienciados como um conjunto que não consiste necessariamente em coisas nem

precisa se compor delas – como parte integrante –, é um estreitamento teórico arbitrário do horizonte da experiência pura. De fato, dentro desse horizonte, a percepção expressiva não constitui a anterioridade psicológica, a *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, diante da percepção das coisas, mas designa também um autêntico *πρότερον τῇ φύσει*. Ela tem sua forma específica, sua própria “essencialidade”, que não pode ser descrita e muito menos substituída por categorias válidas para a determinação de outras regiões do ser e do sentido. No espelho da língua, essa forma expressiva se manifesta de modo muito mais claro e mais convincente do que na psicologia tradicional, que em suas descrições é quase sempre guiada por pressupostos conceituais definidos, aos quais se vincula. Aqui, em geral, ainda é possível discernir de forma imediata como toda percepção de “algo objetivo” parte originalmente de uma apreensão e distinção de certos caracteres “fisiognomônicos”, e como ela, por assim dizer, se satisfaz com eles. A designação linguística de determinado movimento, por exemplo, quase sempre abrange esse fator: em vez de descrever a forma do movimento como forma de um processo espaçotemporal objetivo, o que a língua designa e fixa é o estado do qual o movimento em questão é a expressão. Klages, que de todos os psicólogos modernos foi quem identificou com maior clareza as conexões que aqui se estabelecem, e o primeiro a abri-las de diversas formas ao entendimento teórico, afirma que

[...] “rapidez”, “lentidão” e, se for o caso, também “angularidade” podem ser entendidos em termos puramente matemáticos; ao contrário, “ímpeto”, “pressa”, “inibição”, “proximidade”, “exagero” são nomes tanto para situações da vida como para tipos de movimentos e, na verdade, des-

crevem esses movimentos por meio da indicação de seus caracteres. Quem quer caracterizar formas de movimento e formas espaciais se vê inesperadamente envolvido em uma caracterização de atributos psíquicos, porque as formas e os movimentos são vivenciados como manifestações psíquicas, antes de serem julgados pelo entendimento, sob o ponto de vista da objetividade, e porque a expressão linguística do conceito objetivo só se realiza pela mediação das experiências expressivas¹⁵.

Dessa forma, a língua nos mostra como aquele acervo básico psíquico-intelectual, do qual a intuição mítica advém, continua subsistindo mesmo muito depois de a consciência ter ultrapassado os estreitos limites dessa intuição e ter seguido rumo ao sentido de ultrapassar outras formações. A fonte não interrompe repentinamente e de um só golpe o seu fluxo; ela somente o dirige a um outro leito torrencial, porque se imaginarmos que a fonte original do mito se esgotou por completo, se imaginarmos que as experiências expressivas puras simplesmente se extinguíram e foram aniquiladas em sua especificidade, também iriam decair com isso grandes e amplas esferas da "experiência". Não há dúvida de que a essa experiência pertence originalmente o conhecimento não apenas das coisas, enquanto objetos físicos, mas também o conhecimento de "outros sujeitos". Nenhuma forma de reflexão, de inferência mediata, pode criar esse conhecimento, pois não é da alçada da reflexão gerar o estrato da experiência em que o conhecimento tem suas raízes, mas apenas interpretá-lo de forma teórica. É uma estranha presunção da teoria, é uma espécie

15. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, 3. e 4. eds., Leipzig, 1923, p. 18.

de *hybris* intelectual o fato de ela supor que pode não apenas mostrar o peculiar modo da certeza, como também criá-lo. Algo criado dessa maneira seria, em última instância, um fantasma, uma aparição que quer simular a realidade da vida, mas que não possui força vital independente. Na realidade, quase todas as "explicações" conhecidas que se buscaram obter sobre o conhecimento de outros sujeitos conduziram, em última análise, somente a um mero ilusionismo. A única coisa que distingue uma teoria da outra é a forma como cada uma descreve a ilusão e concebe sua gênese. Ora ela é vista como um tipo de ilusão lógica, ora como um tipo de ilusão estética; assim, ela é descrita como uma sofisticação ora da razão, ora da imaginação. Mas o que essas teorias deixaram de considerar é que o sentido e o conteúdo da função da expressão pura não podem ser reconhecidos somente a partir do momento em que se usa do caminho mais longo para atingir uma esfera isolada da formação intelectual, porque sendo ela uma função verdadeiramente universal que, por assim dizer, engloba o mundo, ela precede a diferenciação das variadas esferas sensoriais, precede a separação entre mito e teoria e entre consideração lógica e intuição estética. Sua certeza e sua "verdade" são quase pré-míticas, pré-lógicas e pré-estéticas; elas formam o solo comum, no qual de algum modo brotam todas aquelas formações e ao qual elas ficam presas. E certamente é essa a razão pela qual nos parece que essa verdade sempre nos escapa das mãos quando tentamos fixá-la, ou seja, sempre que a "confinamos" de antemão a um só campo e a queremos designar e determinar exclusivamente por meio das categorias desse campo. Se partirmos do ponto de vista da lógica e do conhecimento teórico, parece que só podemos divisar

a unidade do conhecimento se o tomarmos por inteiro como estritamente homogêneo, independente de a que tipo de objetos ele possa se referir. A diferença no conteúdo daquilo que é conhecido não pode nem deve implicar a diferença no princípio da certeza, nem de sua metodologia. Dessa forma, parece justificada a exigência de que o conhecimento do "eu alheio" se submeta às mesmas condições, sobre as quais também o conhecimento da natureza, do mundo empírico do objeto se baseia. Assim como o objeto natural somente se constitui real e verdadeiramente na ideia da lei natural, assim como o objeto e a lei implicam-se mutuamente e se correlacionam no campo do conhecimento objetivista, parece que também o mesmo é válido para aquela forma de experiência, por força da qual se constrói para nós o conhecimento de outros sujeitos. Também esse conhecimento precisa sobretudo da segurança de um princípio válido de forma universal: e onde mais esse princípio poderia ser encontrado, senão no princípio da causalidade, que constitui o verdadeiro *a priori* de todo o conhecimento da realidade e que parece ser a única ponte por meio da qual poderíamos atravessar a esfera da "imanência", estreitamente delimitada, e a esfera dos fenômenos da consciência "própria"? Mesmo Dilthey – embora sua concepção da ciência do intelecto no todo tenha tomado uma outra direção – foi no início "positivista" o suficiente para ver essa conclusão como obrigatória e fazer dela o princípio de suas reflexões epistemológicas. Para ele, a crença na "realidade do mundo exterior" também tem suas raízes – tanto no que diz respeito ao mundo dos corpos no espaço, quanto à realidade de outros sujeitos – na analogia, a que ele essencialmente confere a forma de uma inferência causal. O postulado que afirma que jamais seremos

capazes de “divisar” a realidade de outros sujeitos de forma direta, mas apenas de forma mediata, por meio de “transferência”, é tratado por ele quase como um axioma¹⁶, mas certamente isso contradiz a cada passo sua própria visão concreta da essência e da estrutura da vida do espírito. Contudo, ainda que não consideremos a estrutura da realidade concreta da história do espírito para nos estabelecermos exclusivamente sobre o solo da epistemologia pura, a teoria da “analogia” contém, mesmo se observada por esse ângulo, um evidente paradoxo. Se essa teoria estivesse correta, então um postulado de importância verdadeiramente universal para toda a nossa visão de mundo e para nossa concepção da realidade ficaria reduzido à mais estreita base epistemológica concebível. Se a certeza do “eu alheio” estivesse apoiada somente na corrente das observações empíricas e nas inferências indutivas, se ela se fundasse na ideia de que os mesmos movimentos expressivos ou os movimentos expressivos semelhantes, que são percebidos por nós em nosso próprio corpo, também ocorreriam em outros corpos físicos, e que aos mesmos “efeitos” corresponderiam necessariamente sempre as mesmas “causas”, não teríamos outra conclusão tão pouco fundada quanto essa. Diante de uma análise mais criteriosa, essa conclusão logo se mostra vulnerável do começo ao fim, tanto no todo como nos detalhes, pois constitui um princípio epistemológico conhecido o fato de que, embora das mesmas causas possamos extrair os mesmos efeitos, não podemos deduzir que os mesmos efeitos tenham as mes-

16. Cf. Dilthey, “Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie”, in *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1894.

mas causas, já que um mesmo efeito pode advir de causas muito diferentes. Entretanto, ainda que não considerássemos essa objeção, uma conclusão desse tipo poderia fundar-se sempre e na melhor das hipóteses apenas em uma suposição provisória. A “crença” na realidade do “eu alheio” estaria assim, no que diz respeito à sua dignidade puramente epistemológica, fundada do mesmo modo que a crença na existência do éter-luz – certamente com a diferença crucial e decisiva do ponto de vista metodológico de que a última “hipótese” estaria baseada em observações incomparavelmente mais minuciosas e exatas do que a primeira. Aquele tipo de ceticismo epistemológico – até o desenvolvimento radical da tese do solipsismo – precisaria, dessa forma, apenas atacar essa “analogia” para se assegurar do sucesso. A certeza de que a realidade da vida não está restrita à esfera da própria existência e dos próprios fenômenos da consciência constituiria um conhecimento puramente “discursivo”, de origem e validade altamente questionáveis.

Foi sem dúvida a partir de ponderações dessa natureza que nos vimos impelidos a mudar a perspectiva da investigação da esfera do intelecto, ou seja, da região do absolutamente “lógico”, para um outro campo. Em lugar de uma fundamentação meramente “discursiva”, buscou-se uma fundamentação “intuitiva”; em lugar da mediação da reflexão, buscou-se uma vinculação ao caráter imediato e original do “sentimento”. A certeza do eu alheio precisa estar fundada – assim era enfatizado – não em deduções e conclusões nem em uma soma de operações mentais, mas em um modo original de “experiência”. Como tal modo de experiência, Th. Lipps estabelece a forma da “coexperiência” (*Mit-Erleben*) e da “experiência de acordo com” (*Nach-Erleben*). Segundo

ele, somente nessas formas abrem-se para o eu a possibilidade e a realidade do “você”. Mas, em compensação, essa realidade nunca pode ser uma realidade original, mas sempre e apenas uma realidade emprestada.

O indivíduo psíquico alheio é [...] criado por mim, exterior a mim. Seu mundo interior é tomado do meu. O indivíduo alheio ou o eu alheio é o produto de uma projeção, de um reflexo, de uma radiação de mim mesmo ou daquilo que experimento em mim a partir da percepção sensorial de um fenômeno físico alheio, como um fenômeno sensorial, um tipo peculiar de duplicação de mim mesmo¹⁷.

Novamente instaura-se um processo de espelhamento, de reflexo, ao qual o conhecimento da existência e dos atributos do “indivíduo alheio” retorna. Não é, porém, esse processo como tal que se modificou, mas sim apenas o meio da reflexão que se tornou outro. No entanto, será que, se, com isso, o objetivo perseguido por essa teoria realmente for atingido, ela não terá obtido uma “proximidade maior da vida”, ao transpor seu ponto principal da lógica para a estética? O que nos garante que aquele eu alheio, que obtivemos e projetamos para fora de nós a partir de nosso próprio ser, é mais do que um fantasma, é mais do que uma espécie de *fata morgana* psicológica? Quando seguimos os passos da teoria, esse eu alheio aparece como um híbrido estranho, composto de elementos de origem muito diversa e de dignidade epistemológica muito diferente. Em primeiro lugar, a teoria baseia-se na sensação, pois o ponto inicial para o ato de empatia é a percepção dos atributos e alterações

17. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 2. ed., 1905, p. 16 ss.

materiais, que nós apreendemos puramente como tal, como conteúdos “meramente físicos”. Ninguém duvida que o mundo se dê originalmente por meio desse modo “meramente físico”; porém, só uma coisa é enfatizada: que esse seu fenômeno primário não é suficiente; é preciso que um novo fenômeno, um fenômeno de vida e de animação, seja produzido por meio de um ato fundamental peculiar. Por meio de atos que consistem em experimentar os sentimentos de outro, por meio de atos de “simpatia instintiva”, a realidade é liberta de sua rigidez mecânica inicial, é convertida em uma realidade intelectual e psíquica. Contudo, se essa conversão for devida somente à empatia de nosso próprio eu com a “matéria” da mera sensação, o “fenômeno” da vida ficará novamente reduzido à ilusão estética. Segundo essa concepção fundamental, o mundo aparece como instância animada somente enquanto estiver, de algum modo, envolto no crepúsculo da intuição estética; no entanto, sob o penetrante raio do conhecimento, também essa ilusão tem de se desvanecer. Aqui, precisa tornar-se evidente que no ponto em que acreditávamos ter apreendido e conquistado a vida, somente tínhamos nos apoderado de uma falsa ideia de vida. Essa conclusão só pode ser evitada se descobrirmos o círculo vicioso no qual tanto a teoria da “analogia” quanto a teoria da empatia se movem. Ambas pressupõem como fato real aquilo que constitui somente o resultado de uma interpretação teórica definida: ambas supõem realizada a separação do real, sua divisão dualística em um ser “externo” e um “interno”, entre um ser “físico” e um “psíquico”, sem se questionar sobre as condições de possibilidade dessa separação. A análise fenomenológica deverá inverter aqui a ordem e a direção da investigação. Em vez de questionar

por qual processo de inferência lógica ou de projeção estética o físico se torna psíquico, ela tem, ao contrário, de recuar na história da percepção até o ponto em que ela é pura percepção expressiva, em vez de percepção de coisas e em que, por isso, reúne o interno e o externo em um só elemento. Se há aqui um problema, ele não diz respeito à “internalização”, mas sim à “externalização” sempre progressiva, por meio da qual os caracteres expressivos originais se convertem em “características” objetivas, em determinações de coisas e atributos de coisas. Essa “externalização” aumenta à medida que o mundo da expressão passa a ter uma outra forma, quando ele se aproxima do mundo da “representação” e, finalmente, do mundo do “sentido” puro. Entretanto, na medida em que ele se mantém absorto somente em si próprio, ele também continua centrado em si e é, em si, inconteste. Aqui, não é preciso inferir dos caracteres expressivos puros a realidade que neles se manifesta, pois são eles próprios que trazem em si as cores imediatas da realidade. Nessa fase do desenvolvimento, somente eles satisfazem inteiramente a consciência. Ainda não há nenhuma medida da realidade ou da “validade” objetiva que possa contestar ou tolher essa exigência. Enquanto a vida se concentra ainda totalmente no fenômeno da expressão, ela também se contenta com ele, ela ainda não concebeu o “mundo” de nenhuma outra forma, senão como uma totalidade de experiências expressivas possíveis e, por assim dizer, como seu palco e sua arena. É certo que, diante dessa visão inicial do mundo, o conceito de coisa e de causa do conhecimento teórico criam uma nova visão e uma nova definição do “ser”. Se essa definição for tomada como exclusiva, se for tomada como a única possível, todas as pontes para o mundo da expressão pura

estarão destruídas. O que antes era fenômeno torna-se agora problema, sendo, aliás, um problema de tal sorte, que nem a sagacidade do conhecimento, nem a teoria, ainda que bem elaborada, conseguem solucionar completamente. Se o fenômeno como tal rejeitar a visão, porque o plano dessa visão, no qual ele era originalmente visível, foi substituído por outro, nenhum poder de inferência mediata irá trazê-lo de volta para nós. Não podemos encontrar o caminho de volta, amontoando os meios de que o pensamento teórico dispõe, e conferindo-lhes uma forma cada vez mais fina e sutil; só podemos encontrar esse caminho se penetrarmos mais profundamente na essência universal desse pensamento e se aprendermos a compreendê-lo em sua contingência, assim como em seu direito incontestável e em sua necessidade. Uma vez que tenhamos captado e entendido claramente a direção em que esse pensamento segue avançando, torna-se imediatamente evidente que e por que não podemos procurar e encontrar o mundo da expressão nessa direção. Todo fortalecimento e toda sofisticação dos instrumentos da teoria pura não nos levarão a nada enquanto não tivermos alterado nossa linha de visão. O sentido expressivo imediato e despretensioso deve ser separado do sentido do conhecimento de mundo teórico; deve ser restituído *in integrum*, antes que o primeiro degraue para sua explicação seja galgado.

Foi Scheler quem contribuiu para o claro reconhecimento desse caminho, para o descobrimento, à custa de aguda crítica, das debilidades fenomenológicas originais; vinculadas tanto à teoria da empatia quanto à teoria da analogia. Sua própria teoria pretende evitar os monstros Cila e Caribdes de uma e da outra teoria. Scheler não tentou "explicar" a certeza do "eu alheio" a partir de algo

diferente, que o precede, ou reduzi-la a esse algo. Ao contrário, ele toma precisamente essa certeza, essa “evidência do você” como um dado irreduzível, a partir do qual a investigação deve ser iniciada. A deficiência básica da teoria da empatia, bem como da teoria da analogia, é constituída, segundo Scheler, pelo fato de em ambas a perspectiva fenomenológica ser totalmente abandonada e de se pressupor – ainda que de forma velada – uma perspectiva realista. Scheler afirma que o filósofo deve ficar atento para, em lugar de se orientar para o que é dado, orientar-se pelo que “pode ser dado”¹⁸, de acordo com qualquer teoria realista pressuposta. Aquilo que “é possível”, dentro de uma tal teoria, não pode se tornar a medida da realidade fenomenal. De acordo com a “teoria da percepção” de Scheler, essa “realidade” não se constitui de “sensações” determinadas e diferenciadas de forma qualitativa, mas sim de unidades expressivas e de totalidades expressivas. De forma alguma essas totalidades podem ser explicadas como a soma de meras qualidades das cores, em conjunto com unidades de sentido e de forma, ou então em conjunto com formas de movimento e de transformação; ao contrário, elas formam originalmente um todo indiviso, que só adquire uma forma distinta quando pode ser apreendido em suas “direções de ação” diferentes. A experiência perceptiva pode – no ato da assim chamada percepção “externa” – assumir a função de designar o corpo do indivíduo como um objeto da “natureza”, do mundo físico; ou então ela assume a função de simbolizar, no ato da percepção interna, um eu – seja ele o eu próprio ou o alheio. Nessa experiência em si e para si não há primeiramente nem uma intuição

18. Cf. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923, p. 282.

de um “mundo corpóreo” nem de uma realidade “meramente psíquica”. O que é apreendido nela é muito mais, por assim dizer, uma torrente de vida unitária, que ainda é totalmente neutra em relação a uma posterior divisão em “físico” e “psíquico”. Se esse fundamento original neutro passa a ser configurado como a intuição de um objeto corpóreo ou de um sujeito vivo, isso depende essencialmente da direção da configuração, da forma de visão, se é uma visão que separa as coisas (*Ausseinanderschau*) ou uma visão que junta as coisas (*Ineinanderschau*).

Assim, é somente nas diversas direções da percepção – e de acordo com a forma de realização de uma ou de outra – que as reações tomam a forma de unidade e se dão como um fenômeno em que o corpo de outro indivíduo nos chega à percepção (ou seja, como um fenômeno que é o resultado intuitivo de impressões do ambiente); uma outra forma de unidade das mesmas reações, porém, se dá como um fenômeno em que o eu de outro indivíduo nos chega à percepção (ou seja, como um fenômeno que é o resultado intuitivo do mundo interior). Exatamente por essa razão está essencialmente fora de cogitação decompor a unidade de um “fenômeno expressivo” (como, por exemplo, o riso, um “olhar” ameaçador, complacente ou afável) em uma soma, ainda que grande, de fenômenos, cujas partes ainda seriam unidades idênticas a uma unidade do fenômeno, em que percebemos o corpo ou uma impressão proveniente do ambiente físico. Se eu examinar as unidades fenomenais, que me são dadas na perspectiva da percepção externa, e que ainda podem constituir visões de algumas pequenas partes do corpo do indivíduo, nunca encontrarei, em todas as combinações possíveis dessas unidades, a unidade do “riso”, ou do “pedido” ou do “gesto ameaçador”. E, assim, um rubor, que me surge diante dos olhos como algo que recobre a superfície física das bochechas, nunca será a unidade do “ruborizar-se”, em

que esse rubor, por assim dizer, “encerra” um sentimento de vergonha compartilhado com alguém¹⁹.

Não iremos, aqui, nos estender mais na fundamentação que Scheler dá para sua tese; ao contrário, iremos nos contentar em extrair dela somente um fator que se encontra exatamente na linha de nossa própria investigação e problemática. É uma característica de Scheler o fato de ele, no intuito de designar a distinção fenomenológica verdadeira entre percepção “interior” e “exterior”, não partir de uma diferença material entre ambas, mas de uma diferença das “funções simbólicas”. Novamente nossa concepção básica confirma que tudo aquilo que costumamos chamar “realidade” nunca pode ser determinado somente a partir da matéria, mas que em todo tipo de postulado da realidade se insere um fator determinado da formação simbólica, que deve ser reconhecido como tal e diferenciado de outros fatores. Mas ainda em um outro aspecto, um aspecto mais específico, a conclusão resultante da investigação de Scheler nos é de grande importância. Isso porque sua investigação revelou novamente com toda a clareza que a “função da expressão” é um fenômeno original genuíno, que afirma sua originalidade e sua singularidade inconfundível também na construção da consciência teórica e na “realidade” teórica. Se imaginássemos que essa função básica estaria suprimida, o acesso ao mundo da “experiência interna” nos estaria vedado, e, com isso, as únicas pontes que poderiam nos levar ao reino do “você” estariam destruídas. A tentativa de trocar a função primária da expressão por outras funções “superiores” – quer se trate de funções in-

19. Scheler, op. cit., p. 304 ss.

telectuais, quer se trate de funções estéticas – leva sempre apenas a substitutos incompletos, que nunca são capazes de realizar aquilo que se exige deles. Tais funções “superiores” somente poderão ser eficazes se já pressupuserem o estrato da experiência expressiva em sua forma absolutamente original²⁰. Com certeza, esse estrato é consideravelmente modificado e remodelado assim que avançamos do mundo mítico para o estético, e para o mundo do conhecimento teórico; porém, ainda assim, ele não é totalmente eliminado. Com o avanço do conhecimento teórico-científico, a função da expressão pura vai paulatinamente perdendo terreno e a “imagem” pura da vida vai sendo convertida à forma da existência de coisas e à forma de relações causais entre elas. Mas essa imagem nunca pode penetrar totalmente tais formas nem submergir nelas, pois, se assim o fizesse, iria não apenas fazer desaparecer o mundo mítico dos demônios e deuses, como também aniquilar o fenômeno básico do “absolutamente vivo”. Vemos, assim, que aquele fator básico da consciência, que reconhecemos como o verdadeiro órgão do mundo mítico, intervém em um ponto decisivo na estrutura da realidade empírica. O fato de acreditarmos co-

20. “É impossível dizer” – enfatiza Scheler com razão contra a “teoria da empatia” – “em que dados o processo da empatia do próprio eu deve basear-se. Seria suficiente para ele qualquer conteúdo óptico? Certamente não, uma vez que não podemos nos ‘colocar no lugar de e nos sentirmos como’ (*empfinden*) qualquer objeto óptico. Diz-se que seriam necessários conteúdos ópticos de ‘movimentos expressivos’ ou, ao menos, do modo de se comportar relativo a algumas criaturas animadas. Mas essa resposta não faz a matéria avançar. Presumir que as imagens ópticas de certos movimentos são imagens de *movimentos expressivos* é uma visão que já pressupõe o conhecimento da existência de *algo animado*, que é alheio. Ver essa concepção como expressão não constitui a base, mas sim a consequência dessa suposição” (op. cit., p. 278).

nhecer e apreender essa realidade como uma realidade dupla, como “externa” e “interna”, como “física” e “psíquica”, não se baseia na circunstância de “introjetarmos” de algum modo o ser e o processo psíquico na existência do mundo das coisas. Ao contrário, é a esfera da vida, só manifesta em sua origem, que se distingue em si mesma e que, em virtude dessa distinção, vai aos poucos se confinando. Graças a esse processo, o mundo dos objetos, constituído pelo mundo da “natureza” e das “leis naturais”, correlaciona-se com os fenômenos da vida, sem que, nessa correlação, ele jamais absorva esses fenômenos ou os consiga eliminar.

Os caminhos das análises “subjetiva” e “objetiva” levam, assim, a um único e mesmo objetivo. Scheler trilhou essencialmente o primeiro caminho: como fenomenólogo, ele buscou explorar o conteúdo da consciência do eu e da “consciência alheia”. Ao fazê-lo, ele tomou a consciência em sua forma totalmente desenvolvida: ele partiu da visão de mundo da experiência “externa” e “interna”, para apenas ocasionalmente lançar um olhar para trás e incluir, no círculo de investigação, formações de consciência “mais primitivas”. Nós, em contrapartida, devido à nossa problemática geral, temos de tomar a direção inversa. Temos de partir da caracterização do mundo mítico como uma formação do “espírito objetivo”, para, por meio da “reconstrução”, alcançar o estrato da consciência que corresponde a essa formação. Somente quando os resultados de ambos os modos de investigação se elucidam e se confirmam mutuamente, podemos obter o ponto de vista duplo, em que a experiência expressiva pura releva-se para nós em sua profundidade. Do ponto de vista puramente psicológico, sempre resta um tipo de paradoxo quando Scheler postula a tese de

que a consciência do outro é anterior à consciência do eu, que a percepção do você precede a do eu, pois assim que nos abandonamos à introspecção, ao método da “auto-observação” psicológica e nos confiamos somente a ele, parece que tudo aquilo que ele apreende em si e por si já está fixado no círculo da própria interioridade, do “si mesmo” (*Selbst*). Aqui, parece sempre que o eu precisa ser de algum modo “previamente dado”, antes que um mundo – seja ele o mundo dos objetos exteriores ou o dos sujeitos alheios – possa abrir-se para ele. O estado de coisas se apresenta de forma muito diferente quando partimos da análise das formas simbólicas e, especialmente, da análise do mito. Isso porque nada talvez caracterize melhor a visão de mundo mítica do que o fato de que, dentro desse mundo, o conhecimento do “próprio eu”, de um “si mesmo” extremamente individual, desde que ele realmente esteja presente, encontra-se não no começo, mas no final. O pressuposto que a epistemologia do “idealismo psicológico” tão frequentemente tem colocado como auto evidente – e que consiste na suposição de que originalmente só podem ser dados os estados de consciência próprios e que só a partir deles, por meio de um processo de inferência, a realidade de outros mundos da experiência e a realidade de uma natureza física poderiam ser conquistadas – revela-se imediatamente problemático quando consideramos a estrutura dos fenômenos míticos. Aqui, o eu está em si mesmo apenas enquanto está, concomitantemente, em seu oposto, e está se relacionando a esse oposto, ao “você”. Enquanto ele tem ciência de si, ele se concebe apenas como ponto de referência nessa relação básica e original. É somente nesse modo de “estar voltado para”, nesse modo da intenção voltada a outro centro de vida, que o

eu aqui fica na posse de si mesmo. Não há substância concreta que possa ser pensada como algo que existe em completo isolamento, em total separação de todas as demais coisas no espaço; ao contrário, as coisas só obtêm seu conteúdo, sua existência própria, na medida em que se veem num mundo ao lado de outras coisas, e, dentro dessa unidade, se distinguem dessas coisas. Scheler assim o enfatizou:

Não é assim que nós, a partir de um material de nossa própria experiência, “primeiramente” dado, teríamos construído imagens das experiências alheias, para então [...] inserir essas experiências nos fenômenos físicos de outros; mas o que flui primeiramente é uma torrente de experiências, indiferente ao eu-você, que contém o próprio e o alheio factuais, de forma indivisa e entremeada; e nessa torrente formam-se aos poucos redemoinhos claramente definidos, que lentamente puxam para seu círculo novos elementos da torrente e, nesse processo, correlacionam-se com indivíduos sucessivamente e muito gradualmente diferenciados²¹.

O aprofundamento na forma da “consciência mítica do eu” nos forneceu em vários pontos os exemplos mais marcantes e a comprovação desse processo. Aqui, podemos olhar diretamente o devir dos mais estáveis e particulares redemoinhos que se desencadeiam paulatinamente a partir do *continuum* da torrente da vida. Podemos perceber como, do todo da vida, de sua indistinta totalidade, que junto do mundo das pessoas também contém o mundo dos animais e das plantas, um ser “próprio” e uma forma própria do humano elevam-se e se

21. Scheler, op. cit., p. 285.

sobressaem muito lentamente, e como, dessa maneira, dentro desse ser, a “realidade” do gênero e da espécie sempre precede a realidade do indivíduo. Com tais formações da consciência cultural e com a lei da sequência que nelas se evidencia, aprendemos também a captar e a compreender melhor os traços principais da consciência individual. Novamente aqui muito daquilo que na investigação da psique individual é reconhecido e evidenciado apenas com dificuldade aparece, segundo as palavras de Platão, como “escrito em letras garrafais”. Apenas nas grandes criações da consciência cultural o “tornar-se eu” pode realmente ser lido, pois o homem atinge a maturidade da consciência de seu eu somente a partir de seus atos espirituais; ele só passa a ter a posse de si mesmo quando, em vez de ficar concentrado na contínua e sempre mesma sequência de experiências, divide essa sequência e lhe confere forma. E apenas nessa imagem da realidade de experiências que então se formou, ele se reencontra a si mesmo como “sujeito”, como ponto central monádico da existência multiforme. No mito, é possível acompanhar passo a passo esse ato de voltar-se para si (*Innen-Wendung*) e de perceber-se (*Inne-Werdung*). O tipo primário do “dado” mítico consiste no fato de o homem estar ao mesmo tempo dividido entre as múltiplas impressões de fora que contêm um caráter mágico-mítico definido, e no fato de ele ficar atordoado entre elas. Cada uma delas reivindica com sua existência o todo da consciência humana e a captura em sua esfera; cada uma a impregna com sua cor e tendência próprias. No início, o eu nada tem a opor a essa impregnação, nem é capaz de alterá-la; ele só pode aceitá-la e, nesse ato de aceitação, entregar-se como prisioneiro a ela. Assim, o eu torna-se um brinquedo em meio a todos os fatores expressi-

eu aqui fica na posse de si mesmo. Não há substância concreta que possa ser pensada como algo que existe em completo isolamento, em total separação de todas as demais coisas no espaço; ao contrário, as coisas só obtêm seu conteúdo, sua existência própria, na medida em que se veem num mundo ao lado de outras coisas, e, dentro dessa unidade, se distinguem dessas coisas. Scheler assim o enfatizou:

Não é assim que nós, a partir de um material de nossa própria experiência, “primeiramente” dado, teríamos construído imagens das experiências alheias, para então [...] inserir essas experiências nos fenômenos físicos de outros; mas o que flui primeiramente é uma torrente de experiências, indiferente ao eu-você, que contém o próprio e o alheio factuais, de forma indivisa e entremeada; e nessa torrente formam-se aos poucos redemoinhos claramente definidos, que lentamente puxam para seu círculo novos elementos da torrente e, nesse processo, correlacionam-se com indivíduos sucessivamente e muito gradualmente diferenciados²¹.

O aprofundamento na forma da “consciência mítica do eu” nos forneceu em vários pontos os exemplos mais marcantes e a comprovação desse processo. Aqui, podemos olhar diretamente o devir dos mais estáveis e particulares redemoinhos que se desencadeiam paulatinamente a partir do *continuum* da torrente da vida. Podemos perceber como, do todo da vida, de sua indistinta totalidade, que junto do mundo das pessoas também contém o mundo dos animais e das plantas, um ser “próprio” e uma forma própria do humano elevam-se e se

21. Scheler, op. cit., p. 285.

sobressaem muito lentamente, e como, dessa maneira, dentro desse ser, a “realidade” do gênero e da espécie sempre precede a realidade do indivíduo. Com tais formações da consciência cultural e com a lei da sequência que nelas se evidencia, aprendemos também a captar e a compreender melhor os traços principais da consciência individual. Novamente aqui muito daquilo que na investigação da psique individual é reconhecido e evidenciado apenas com dificuldade aparece, segundo as palavras de Platão, como “escrito em letras garrafais”. Apenas nas grandes criações da consciência cultural o “tornar-se eu” pode realmente ser lido, pois o homem atinge a maturidade da consciência de seu eu somente a partir de seus atos espirituais; ele só passa a ter a posse de si mesmo quando, em vez de ficar concentrado na contínua e sempre mesma sequência de experiências, divide essa sequência e lhe confere forma. E apenas nessa imagem da realidade de experiências que então se formou, ele se reencontra a si mesmo como “sujeito”, como ponto central monádico da existência multiforme. No mito, é possível acompanhar passo a passo esse ato de voltar-se para si (*Innen-Wendung*) e de perceber-se (*Inne-Werdung*). O tipo primário do “dado” mítico consiste no fato de o homem estar ao mesmo tempo dividido entre as múltiplas impressões de fora que contêm um caráter mágico-mítico definido, e no fato de ele ficar atordoado entre elas. Cada uma delas reivindica com sua existência o todo da consciência humana e a captura em sua esfera; cada uma a impregna com sua cor e tendência próprias. No início, o eu nada tem a opor a essa impregnação, nem é capaz de alterá-la; ele só pode aceitá-la e, nesse ato de aceitação, entregar-se como prisioneiro a ela. Assim, o eu torna-se um brinquedo em meio a todos os fatores expressi-

vos, que se apresentam a ele em fenômenos particulares e que o tomam subitamente de assalto, sem que ele oponha resistência. Esses fatores vão se sucedendo sem ordem fixa e sem transição; as formações específicas trocam sua "face" mítica de maneira imprevisível. De forma direta, a impressão de algo familiar, confiável, amparador e protetor transforma-se em seu contrário, em algo inacessível, angustiante e sombriamente pavoroso²². Assim como mostrado especialmente por Usener em sua distinção de "deuses do momento" e "deuses especiais", a realidade é "demoníaca" nesse sentido totalmente indeterminado, até que ela se torne um reino de "demônios" nitidamente separados uns dos outros e providos de atributos e características pessoais²³. Isso ocorre quando a confusão de diversas impressões, que se seguem em profusa mudança, gradualmente se desfaz e se condensa em formas que trazem em si uma essencialidade determinada. Dessas experiências míticas elementares, que emergem do nada e se dissolvem novamente no nada, surge agora algo como a unidade de um caráter. Os fenômenos expressivos puros como tal ainda conservam aqui

22. A título de ilustração, vale citar um único exemplo, extraído do livro de Jakob Spieth, intitulado *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig, 1911, p. 7 ss.: "Quando os primeiros colonos chegaram em Anvo, conta-se que um homem avistou no bosque um enorme baobá. Ao avistar essa árvore, ele foi tomado por um sentimento de medo. Então, procurou um padre, para interpretar para ele esse fato. Como resposta ficou sabendo que naquela árvore haveria um *trõ**, que queria morar com ele e ser venerado por ele. O medo, portanto, era o sinal por meio do qual aquele homem reconhecia que um *trõ* havia se revelado para ele."

* O *trõ* é uma divindade africana. (N. T.)

23. Cf. minha obra *Sprache und Mythos*, op. cit., especialmente p. 18 ss., bem como o vol. II da presente obra, p. 238 ss.

sua antiga força; mas eles travam uma nova relação entre si, eles se unem fortemente, fundindo-se em formações de uma ordem superior. A expressão não é apenas vivenciada, mas, por assim dizer, avaliada de forma caracterológica. Por meio de traços fisiognomônicos definidos, relativamente estáveis, o demônio ou o deus é reconhecido e diferenciado de outros. E o que, nessa linha, é iniciado pelo mito é complementado pela língua e pela arte: o deus só adquire sua individualidade total por meio de seu nome e de sua imagem de deus. Assim, a intuição em si, enquanto uma essência isolada, determinada e claramente delimitada, não constitui o ponto de partida do qual o homem progressivamente constrói sua visão global da realidade; ao contrário, essa intuição é apenas o fim, é o fruto maduro de um processo de criação, no qual todas as diversas energias básicas do espírito atuam e no qual elas intervêm uma na outra.

CAPÍTULO III

A FUNÇÃO DA EXPRESSÃO

E O PROBLEMA DO CORPO-E-ALMA

O fenômeno puro da expressão, o fato de que um certo fenômeno se revela em sua simples “possibilidade de se manifestar” e de se tornar visível como algo internamente animado, mostra-nos primeiramente e de maneira imediata a forma como a consciência, ainda que permanecendo puramente dentro de si própria, apreende ao mesmo tempo uma outra realidade. Aqui, não se pode mais questionar a origem desse fato e como ele pode ser explicado, pois a resposta necessariamente estaria fadada a ficar se movendo em círculos. Como o fenômeno da expressão poderia ser entendido e derivado de algo que o transcende, se, contudo, é somente ele o veículo que nos conduz a todo tipo de “transcendência”, de consciência da realidade? A negação cética desse original “caráter simbólico” da percepção iria, assim, cortar todo o nosso conhecimento da realidade pela raiz; no entanto, por outro lado, certamente toda tentativa dogmática de explicar esse caráter simbólico também está fadada ao fracasso. Encontramo-nos, aqui, no ponto em que, de acordo com as palavras de Goethe, o “mais inato” e

mais necessário dos conceitos, o conceito de causa e efeito, ameaça nos induzir em erro e nos arruinar¹, pois toda aplicação da categoria da causalidade à função da expressão pura não é capaz de elucidá-la; ao contrário, só a obscurece, pois lhe rouba seu caráter de autêntico “fenômeno original”.

Não correremos talvez o mesmo risco de obscurecer esse caráter se, em vez de considerarmos esse fenômeno puramente nele mesmo e de o deixarmos continuar subsistindo em si próprio, o associarmos a outros – se o concebermos como uma espécie de um gênero? Poderíamos ver na “expressão” um tipo e uma direção especial do “simbólico”, sem deixar de notar sua particularidade e sua inconfundível singularidade? Tal classificação não significaria sobrecarregar a expressão com uma problemática da qual ela está total e felizmente livre e dispensada? Seu privilégio característico se constitui precisamente no fato de que ela não faz diferença entre “imagem” e “coisa”, entre o “signo” e o que é “designado”. Na expressão, não há separação entre aquilo que um fenômeno é enquanto existência “meramente sensual” e o conteúdo intelectual e psíquico diverso que ele dá a conhecer. De acordo com sua essência própria, ele é manifestação; porém, mesmo com essa manifestação, permanecemos totalmente no âmbito do interno. Aqui, não há caroço ou casca; não há “primeiro” e “segundo”, não há “um” e “outro”. Consequentemente, se definirmos o conceito de “simbólico” a ponto de o restringirmos àqueles casos em que precisamente essa distinção entre a “mera” imagem e a “coisa em si” sobressaia claramente e em que tal dis-

1. Cf. Goethe, “Über Naturwissenschaft im Allgemeinen”, in *Naturwissenschaftliche Schriften*, Weimar eds., XI, p. 103.

tição seja apreendida e elaborada com ênfase, não restará dúvida de que nos encontramos na região em que esse conceito não pode ter aplicação.

Nós, ao contrário, conferimos desde o início ao conceito de símbolo um significado diferente e mais amplo. Procuramos fazê-lo abranger a totalidade daqueles fenômenos em que o sensorial se apresenta de alguma forma "imbuído de sentido"; em que o sensorial, preservando a forma de sua existência e facticidade, apresenta-se ao mesmo tempo como particularização e corporificação, como manifestação e encarnação de um sentido. Aqui, não é necessário que ambos os fatores como tais já estejam nitidamente separados um do outro para que sejam conhecidos em sua dessemelhança e naquilo que têm de opostos. Essa forma de conhecimento designa não o início, mas apenas o fim do desenvolvimento. A dualidade de ambos os fatores está presente em todo fenômeno da consciência, ainda que primitivo; mas essa potência de forma alguma se torna ato desde o princípio. Entretanto, por mais que possamos penetrar nas formações da consciência sensível-intelectual, nunca encontramos tal consciência como algo simplesmente sem objeto, como algo absolutamente simples, anterior a toda separação e distinção. Ela sempre se manifesta como algo vivo, dividida dentro de si mesma, como um ἐν διαφορόμενον αὐτῷ. No entanto, se essa diferença realmente existe, ela ainda não está posicionada como tal; ao contrário, tal posicionamento somente ocorre quando a consciência passa da forma imediata da vida para a forma do intelecto e para a criação intelectual espontânea. Somente nessa transição, todas aquelas tensões que já pertencem à simples facticidade da consciência podem se desenvolver: aquilo que antes, a despeito de todas as suas contra-

dições internas, constituía uma unidade concreta, começa agora a se separar e a se explicar nessa separação analítica. O fenômeno puro da expressão não tem ainda aquela forma da dicotomia. Nele se manifesta um modo do “entender” que não está ligado à condição da interpretação conceitual: a simples exposição do fenômeno é ao mesmo tempo sua interpretação e constitui a única interpretação possível e necessária.

Mas essa unidade e simplicidade, essa autoevidência desaparece imediatamente e abre espaço a uma problemática altamente complexa assim que a consideração do mundo puramente teórica, ou seja, a filosofia, volta-se ao fenômeno da expressão e o reivindica para sua jurisdição. Isso porque agora a diversidade dos fatores contidos na expressão, ao ser vista como diversidade na origem, é intensificada. A questão fenomenológica se transforma em uma questão ontológica; a aceitação daquilo que a expressão proclama como seu “sentido” é substituída pelo questionamento do ser, que é anterior a esse sentido. Esse “ser” não pode ser pensado como um ente simples; ao contrário, ele se apresenta como a união de dois componentes heterogêneos. Nele, o “físico” e o “psíquico”, a “alma” e o “corpo” estão combinados e inter-relacionados. Como, porém, seria possível uma tal “combinação” de dois polos que provêm de e pertencem a mundos diferentes? Como podem coexistir na experiência entidades que, em sua essência metafísica, parecem ser contraditórias em si? Dessa forma, o elo que liga a existência psíquica e física ao fenômeno da expressão se quebra no momento em que passamos do plano do fenômeno ao plano do verdadeiro ser, ou seja, ao plano do conhecimento metafísico. Entre aquilo que o corpo é e aquilo que a alma é como substância metafísica, não pode ha-

ver nenhuma mediação. Trata-se, em toda parte, de um esforço da ontologia – esforço esse que já está fundamentado em seu questionamento original – de converter todos os problemas relativos aos sentidos em puros problemas relativos ao ser. O ser é o fundamento. em que todo sentido deve, em última análise e de alguma forma, estar vinculado. Nenhuma relação puramente simbólica é considerada conhecida e certa até que seja possível demonstrar seu *fundamentum in re*, ou seja, até que aquilo que ela significa em si mesma seja reduzido a alguma determinação real, nela se fundando. E, aqui, sobretudo duas determinações dominam a problemática global da metafísica: o conceito de coisa e o conceito de causalidade. Na categoria de coisa e na de causalidade desembocam, em última instância, todas as outras relações, que são literalmente absorvidas por tais categorias. Aquilo que não se apresenta diretamente como uma relação de “coisas” e “atributos”, de “causas” e “efeitos”, ou que não pode ser convertido em uma tal relação por meio de um processo mental teórico, em última análise, permanece inteligível. E essa impossibilidade de entendimento torna também suspeita sua existência, ameaçando dissolvê-la em uma aparência desprovida de essência, em uma ilusão dos sentidos ou da imaginação.

Em parte alguma esse estado geral de coisas revela-se mais claramente do que no destino, que tão logo se desprende definitivamente do solo da “experiência” e passa à esfera do pensamento metafísico experimenta o problema do corpo-e-alma. O que essa transição antes de tudo exige é que desaprendamos a língua que já sabíamos antes. A linguagem da função da expressão pura só é então considerada plena de sentido e inteligível quando é possível traduzi-la na linguagem da visão de mundo metafísica substancial, na linguagem dos conceitos subs-

tanciais e causais. Mas todo esforço empregado nessa tradução mostra-se, em última análise, insuficiente. Resta sempre um resíduo obscuro, que parece zombar de todo trabalho mental metafísico. O trabalho global da metafísica não foi capaz de solucionar inteiramente esse resíduo, não foi capaz de, em princípio, eliminar a “irracionalidade” da relação corpo-e-alma. Apesar de todos os esforços dos grandes sistemas clássicos dos novos tempos, apesar de todas as tentativas que o “racionalismo” de Descartes, Malebranche, Leibniz e Espinosa empreendeu para trazer esse problema à sua esfera e sujeitá-lo a seu domínio, parece que ele ainda continua se mantendo em seu lugar, parece que ele não renunciou à sua estranha e paradoxal “teimosia”. Consequentemente, o metafísico moderno encontra-se imediatamente em um dilema; se ele quiser ser ao mesmo tempo um fenomenólogo. Também para ele não é possível transplantar o problema inteiramente para a esfera do conhecimento metafísico do ser e da essência e penetrá-lo com sua luz. Contudo, por outro lado, ele é forçado a reconhecer que essa impenetrabilidade não pode simplesmente ser atribuída a uma obscuridade original do próprio problema. Somente a mudança da iluminação, a mudança do aspecto da experiência pelo aspecto metafísico cria aquela estranha meia-luz, na qual o problema do corpo-e-alma esteve desde sempre ao longo da história da metafísica. É essencialmente um mérito do metafísico Nicolai Hartmann ter apreendido essa situação com a acuidade que lhe é peculiar e com rigor lógico, e tê-la exposto de forma implacável e sem reservas². A “metafísica do co-

2. Para as considerações seguintes sobre a metafísica de Nicolai Hartmann, indico, a título de complementação, as explicações mais detalhadas de meu artigo “Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der

nhecimento” de Hartmann não procura mais, assim como fizeram os sistemas metafísicos mais antigos, dissipar a meia-luz: ela somente se esforça para mostrá-la. Hartmann não busca mais a solução do enigma metafísico a qualquer preço, mas contenta-se em expô-lo de forma clara e integral. Assim, para ele a “aporética” torna-se um componente essencial da metafísica. No que diz respeito à questão do corpo-e-alma, parece certo que, se considerarmos somente o “fato” imediatamente fenomenológico, não haveria, em última escala, lugar para tal aporética. O próprio Hartmann parte do princípio de que a unidade entre corpo e alma está presente na essência do ser humano e, por isso, não seria preciso torná-la acessível. Essa unidade existe e subsiste até que não seja rompida artificialmente. No entanto, todas as teorias metafísicas tradicionais, que pretendem dar uma explicação da relação do corpo-e-alma, foram as responsáveis por essa separação completamente artificial. Nem a teoria da interação nem a teoria do paralelismo psicofísico corresponderam às suas tarefas: ao invés de descrever ou, ao menos, circunscrever o dado fenomenal, elas o substituíram por um estado de coisas de natureza completamente diferente. E mesmo para o próprio Hartmann a unidade, que pela perspectiva dos fenômenos é apresentada de forma inquestionável e segura, desmorona-se no momento em que procuramos clarificá-la e explicá-la por meio do pensamento. Do ponto de vista da experiência pura ou da consciência pura, é certo que não conhecemos a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma. Mas essa unidade do conhecimento não significa de forma alguma uma unidade cognitiva. Ainda que o conhe-

Denkpsychologie”, in *Jahrbücher der Philosophie*, fundados por Frischeisen-Köhler e ed. por W. Moog, vol. III, Berlim, 1927, p. 79 ss.

cimento imediato nos mostre os fatores “físicos” e “psíquicos” não apenas associados entre si, mas ligados um ao outro de forma indissolúvel, não nos é possível transmutar essa ligação real em uma ligação conceitual e necessária em termos conceituais.

Como pode um processo iniciar-se como um processo físico e terminar como um processo psíquico é algo completamente incompreensível. Podemos entender *in abstracto* que algo pode ser assim, mas não *in concreto*. Aqui há um limite absoluto do cognoscível, no qual todo conceito categorial, tanto fisiológico quanto psicológico, esbarra e fracassa. Aceitar uma “causalidade psicofísica”, que deveria prevalecer diretamente nos dois lados da linha divisória do problema, foi uma ingenuidade naturalística. Aliás, é mesmo muito questionável se ambos os campos por nós identificados, o fisiológico e o psicológico, são totalmente adjacentes, se eles realmente se tocam em uma fronteira comum, por assim dizer, linear, ou se – muito pelo contrário – eles estão separados um do outro e têm entre si todo um campo, que constituiria um terceiro e irracional campo entre eles [...] Pois uma vez que a unidade não pode ser negada ontologicamente, nem pode ser apreendida fisiológica ou psicologicamente, ela deveria ser tomada como uma unidade puramente ôntica, independente de toda apreensão, como uma unidade que é ao mesmo tempo metafísica e metapsíquica, em poucas palavras, como um profundo estrato irracional da essência psicofísica [...] A essência unitária do processo psicofísico encontra-se, assim, nesse profundo estrato ontológico; trata-se de um processo onticamente real e irracional, que em si não é nem físico nem psíquico, mas tem em ambos apenas seus estratos superficiais, que estão voltados para a consciência³.

3. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1921, p. 322 ss.

Essas frases de Hartmann esclarecem com pregnância e nitidez exemplar a característica forma dedutiva por meio da qual a relação da metafísica que diz respeito ao problema do corpo-e-alma é geralmente determinada. Se ficar demonstrado que a unidade da relação do corpo-e-alma, que, como fenômeno, não pode ser negada, só pode ser representada nos conceitos de metafísica sempre de uma forma incompleta e cheia de contradições, os metafísicos irão inferir que há não uma deficiência nos conceitos, mas uma irracionalidade no ser. Não é ao pensamento metafísico que é imputada a responsabilidade de quebrar a unidade do fenômeno e dissolvê-la em elementos dispersos; ao contrário, a impossibilidade de compreensão e a contradição são colocadas no cerne da própria realidade. No próprio ser abre-se um *hiatus irrationalis*, que não pode ser fechado por nenhum esforço do pensamento. Assim, parece restar apenas um caminho para atravessar o abismo que separa a essência do psíquico da essência do físico. Se ambas têm de permanecer heterogêneas, enquanto continuarem localizadas unicamente na esfera da existência empiricamente conhecida e acessível, nem por isso deixa de haver a possibilidade de que tal dessemelhança, que nos parece simples, seja colocada em íntima conexão, na medida em que ela se origina de uma mesma fonte. Certamente essa fonte comum não pode mais ser procurada no âmbito daquilo que é experienciável, mas deve ser buscada em uma área transcendental – e isso implica que ela não será mais reconhecida em seu sentido real, mas apenas poderá ser presumida e, quando muito, colocada como hipótese. “O paralelismo de fenômenos psíquicos e físicos”, assim concluiu Hartmann,

seria então a consequência necessária de uma raiz comum. Os processos unitários, onticamente reais, dos quais se

deve [...] tratar em última escala, não começam ou terminam nem no âmbito físico nem no psíquico, mas sim naquele terceiro âmbito real, do qual não há consciência imediata: trata-se apenas de elementos e partes diversas desse processo real, que surge no fenômeno como processo físico ou psíquico⁴.

A partir disso, observamos que a resposta que a metafísica moderna fornece à questão sobre a relação entre corpo e alma, ainda que se diferencie no que diz respeito ao conteúdo, não é porém diferente do tipo conceitual geral dos sistemas mais antigos. O fundamento original, em que a supressão da oposição é procurada, não é mais definido como divino, assim como no ocasionalismo, na filosofia da identidade de Espinosa ou no sistema da harmonia preestabelecida de Leibniz; mas a função que ele deve cumprir de unir em sua unidade aquilo que não pode ser unido de forma empírica e de concretizar na esfera do ser absoluto a *coincidentia oppositorum* permanece inalterada. No entanto, com isso o problema certamente não fica resolvido, mas sim adiado. E isso porque a questão sobre o tipo de relação existente entre corpo e alma nos é suscitada a partir do fenômeno, que nunca nos mostra esses elementos de forma separada, mas sempre e apenas em sua relação de reciprocidade. Essa questão jamais será respondida se, em vez de esclarecermos a unidade do fenômeno, recorrermos antes ao fundamento original transcendental e desconhecido. O que é experienciado em todo fenômeno simples da expressão é uma correlação indissolúvel, uma síntese inteiramente concreta do físico e psíquico; essa experiência concreta,

4. Hartmann, op. cit., p. 324.

porém, não pode ser “explicada” e entendida, recorrendo-se àquele “*caput mortuum* da abstração”, como designado por Hegel, recorrendo-se à coisa em si como a última raiz comum de todas as entidades empiricamente diferentes e separadas. A própria experiência estabeleceu a tarefa, o problema cresceu dentro de seu próprio cerne, de forma que também se deve esperar e exigir que ele seja superado com os seus próprios meios. O salto para dentro do mundo metafísico não poderá, aqui, continuar a prestar alguma ajuda, pois a questão do corpo-e-alma pertence – se há algum problema – à “visão de mundo natural” e se origina necessariamente dentro de seus limites, dentro de seu horizonte teórico.

Para reconhecer aqui esse problema em sua forma original e genuína, temos certamente de considerar esse horizonte em toda a sua amplitude e na diversidade de seus possíveis aspectos. Essa amplitude é arbitrariamente diminuída, essa diversidade é reduzida, quando tomamos a categoria da causalidade como a única ou como a categoria verdadeiramente constitutiva de toda existência e de todo fato empírico. Do ponto de vista da ciência natural teórica, essa suposição sem dúvida parece justificada, pois para ela a natureza significa, em última escala, apenas “a existência das coisas, na medida em que essa existência é determinada de acordo com leis universais”. Contudo, essa ordem e determinação de acordo com leis, por meio das quais o “objeto” do conhecimento natural se constitui primeiramente, não é de maneira alguma a única forma da possibilidade de determinação empírica. Nem todo nexos empírico pode ser dissipado, direta ou indiretamente, no nexos causal; ao contrário, há formas básicas de combinação que somente podem ser entendidas se resistirmos à tentativa de tal dissipação, se as deixarmos constituir estruturas *sui generis* e as con-

siderarmos como tal. E a relação “corpo” e “alma” representa originalmente para nós o protótipo de tal combinação. No que diz respeito à metafísica, o que foi se tornando cada vez mais claro ao longo de sua história foi o fato de que não é possível inserir essa relação no esquema do pensamento causal sem grandes dificuldades, e que justamente a utilização desse esquema constitui a pedra de toque e o fundamento de uma grande quantidade de aporias e antinomias. No entanto, a partir desse estado de coisas, os metafísicos em geral concluíram que, nesse ponto, a causalidade empírica deveria ser substituída por uma causalidade de outra forma e de outra dignidade, ou seja, por uma causalidade “transcendental”. Em vez de ser tomada como uma causalidade a princípio não causal, a relação é antes tomada como uma causalidade transcausal, como uma causalidade que se funda em um plano superior. “O tipo de determinação”, assim enfatiza Hartmann,

que domina o âmbito ontológico, na esfera do ser que a tudo engloba e que une formações desse ser que são meramente conectadas por meio de seu caráter ôntico, mas que são muito heterogêneas em outros aspectos, obviamente só pode constituir um elo muito mais universal do que o nexos causal. Sua relação com o nexos causal, enquanto nexos da natureza objetivada, deve ser aquele que vai do transobjetivo para o objetivo. Porém, ele não pode ser procurado neste lado da causalidade, mas apenas além dela; ele não pode ser nem causal nem ciscausal, mas apenas transcausal: um tipo de determinação do transobjetivo, na medida em que pertence à mesma esfera ôntica do sujeito e das entidades transsubjetivas que estão por detrás dele.⁵

5. Hartmann, *op. cit.*, p. 260 s.

Em lugar da determinação empírica, que prevalece no mundo dos fenômenos espaçotemporais, é aceita uma outra determinação, uma determinação inteligível, que com certeza somente pode ser aplicada sob a condição de que admitamos ao mesmo tempo sua irracionalidade irreduzível e sua impossibilidade fundamental, que tem de ser reconhecida. Mas será que o fundamento mais profundo dessa irracionalidade não deveria antes ser procurado no fato de, desde o início, ter sido adotado um critério errado para elucidar o fenômeno aqui tratado? A história da metafísica tem nos mostrado com a maior clareza como toda tentativa de descrever a relação corpo-e-alma, transformando-a numa relação de condicionante e condicionado, de “causa” e “efeito”, em última escala, cai em um emaranhado de dificuldades insolúveis. Essa relação sempre volta a escapar ao pensamento, independentemente de o pensamento tentar capturá-la na malha da causalidade empírica ou na de uma determinação puramente inteligível. Isso porque toda forma de determinação faz com que alma e corpo apareçam como duas entidades independentes, autoconstitutivas, sendo que uma é condicionada e determinada pela outra: e é precisamente contra essa forma do ser determinado um pelo outro (*Durch-Einander*) que o modo peculiar do envolver-se um no outro (*In-Einander*), do estar mutuamente entrelaçado, conforme mostrado pela relação de corpo-e-alma, está sempre resistindo.

Não é o avanço no sentido do mundo da metafísica, no sentido de um mundo que é essencialmente construído e governado pelos conceitos de substancialidade e causalidade, mas sim o retrocesso ao “fenômeno original” da expressão que pode conduzir-nos à solução. Para toda metafísica que não quer ser “ontologia” desde o princípio, mas que antes quer manter o fenômeno da expres-

são em sua estrutura peculiar e reconhecê-lo nessa estrutura, o problema de fato adquire imediatamente contornos totalmente diferentes. Na metafísica moderna, foi Klages quem primeiro trilhou esse caminho. Para ele, as experiências expressivas puras significavam, por assim dizer, o ponto de Arquimedes, a partir do qual ele tentou modificar fundamentalmente o mundo da ontologia. Com isso, desaparece para ele a separação do ser em uma “metade” física e outra psíquica. Ele frisa que

A alma é o sentido do corpo, e o corpo é a manifestação da alma. Nem aquela atua sobre este, nem este sobre aquela, pois nenhum dos dois pertence a um mundo de coisas. Dado que o “agir” não pode ser separado do interagir das coisas, a relação entre causa e efeito constitui apenas uma designação de partes separadas de uma ligação já desfeita; sentido e manifestação, porém, são uma relação em si, ou são muito mais o protótipo de todas as relações. Quem tiver dificuldades de visualizar uma relação que seja incomparavelmente diferente da relação de causa e efeito, e que lhe seja infinitamente íntima, pode recorrer ao auxílio da relação análoga entre signo e aquilo que é designado [...] Assim como o conceito se introduz no som da língua, a alma se introduz no corpo: o conceito é o sentido da palavra, a alma, o sentido do corpo; a palavra é o manto do pensamento, o corpo, a manifestação da alma. Assim como não há conceitos sem palavras, também não há almas não manifestas⁶.

Tomamos essa formulação pregnante, porque ela logo nos traz de volta ao centro de nosso próprio problema sistemático. A relação entre corpo e alma representa o protótipo e o modelo para uma relação puramente

6. Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, Leipzig, 1921, p. 26 ss.

simbólica, que não pode ser repensada e convertida em uma relação de coisas ou em uma relação causal. Aqui, não há originalmente interno e externo, nem um antes ou depois, um elemento que atua e outro que sofre a atuação; aqui, prevalece uma combinação que não precisa ser primeiramente composta de elementos separados, mas que constitui originalmente um todo repleto de sentido, que se interpreta a si próprio e que se divide em uma duplicidade de fatores, para neles se “explicar”. O verdadeiro acesso ao problema do corpo-e-alma somente é encontrado se for reconhecido de modo geral que todas as conexões entre as coisas e todas as ligações causais se baseiam, em última escala, nas relações de sentido desse tipo. Não são as relações de sentido que formam uma classe especial dentro das relações entre as coisas e dentro das relações causais; ao contrário, elas são o pressuposto constitutivo, a condição *sine qua non*, em que ambas as últimas se baseiam. No curso de nossa investigação, tornar-se-á cada vez mais claro que é a função simbólica da “representação” e a da “significação” que primeiramente dão acesso àquela realidade “objetiva”, em que é possível e legítimo falar de relações entre as coisas e de relações causais de forma. E, desse modo, a tríade espiritual composta pela função da expressão pura, pela função representativa e pela função significativa torna possível para nós, em primeiro plano, intuir uma realidade articulada. Porém, justamente por isso toda explicação que pretende nos aproximar do conteúdo dessas funções, elucidando-o por meio de comparações extraídas do mundo das coisas, constitui um ὕστερον πρότερον. A relação entre a “manifestação” e o conteúdo psíquico que nela é expresso; a relação entre a palavra e o sentido que é representado por ela; e, finalmente, a relação existente entre um “signo” abstrato qualquer e o

conteúdo significativo que ele aponta, tudo isso não tem correspondência na forma como as coisas se situam lado a lado no espaço, na forma como os fatos se sucedem no tempo ou na forma como as mudanças reais são produzidas por outras; seu sentido específico somente pode ser extraído dela mesma, e não pode ser esclarecido por meio de analogias com o mundo que é "tornado possível" somente por meio desse mesmo sentido.

O que dificulta cada vez mais o conhecimento desse estado de coisas é o fato de que todos esses atos de expressão, representação e significação não estão imediatamente presentes como tais, mas somente se deixam ver na totalidade de suas realizações. Eles somente *são* na medida em que atuam e na medida em que, em sua ação, se manifestam. Originalmente eles não voltam seus olhares para si próprios, mas têm em vista a obra que realizam, o ser, cuja forma intelectual eles construíram. E isso implica que nenhuma outra descrição de sua realidade e de sua própria eficácia é possível, senão aquela que é extraída da obra, da realização e que, de algum modo, fala a sua língua. Essa relação não surge primeiramente na interpretação "especulativa" em sentido estrito, vivenciada pelos fenômenos no âmbito da metafísica. Particularmente, no que diz respeito à relação corpo-e-alma, toda unidade ingênua e não fragmentada entre esses dois elementos, representada em toda experiência expressiva simples, já havia sido questionada muito antes do emprego da metafísica formal. A visão de mundo mítica já efetuou a ruptura, pois nela já está inserido aquele dualismo que acentua a separação dos dois fatores em uma separação substancial de duas entidades. Em seus primórdios, certamente o mito ainda não parece ter optado claramente por uma das posturas, e parece estar situado entre a postura que resulta da perspectiva

do fenômeno puro da expressão e a que decorre da interpretação “metafísica”, ou seja, da perspectiva teórica. Embora aqui a separação entre corpo e alma já tenha sido introduzida, ela ainda está longe de possuir aquela nitidez fundamental que mais tarde irá manifestar. Mal separados, corpo e alma estão preparados para a qualquer momento voltar a se perder um no outro. O mundo é governado por um poder mágico, que pode ser concebido tanto como corpóreo quanto como espiritual e que, diante dessa divisão, é totalmente indiferente. Ele se apega tanto a “coisas” como a “pessoas”, tanto ao “material” como ao “imaterial”, tanto ao que não tem vida como ao que tem vida. Pode-se dizer que o que é aqui apreendido e objetivado de forma mítica é simplesmente o mistério do agir, sendo que dentro desse mistério não há nenhuma linha divisória entre os tipos especiais do agir “psíquico” e do “físico”. Essa delimitação somente se completa quando a consciência deixa de “ter” e vivenciar o mundo apenas como um todo de caracteres expressivos e passa a compreender a realidade, fornecendo a ela substratos fixos. Isso porque essa substancialização – no nível do pensamento concreto em que ainda nos situamos – somente é possível se ela se transmutar diretamente à

7. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. II, p. 189 ss., bem como meu trabalho *Sprache und Mythos*, op. cit., p. 53 ss. Torna-se evidente que essa indiferença reflete um traço fundamental da experiência expressiva primária, quando consideramos aspectos paralelos que outras formações “primitivas” da consciência demonstram em relação a essa visão mítico-mágica. Assim, por exemplo, é constantemente enfatizado na psicologia infantil que existe a mesma indiferença no mundo da criança, e que a “criança vivencia o espiritual-pessoal como algo concreto e físico”. Cf. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, op. cit., § 43, bem como W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit*, 3. ed., op. cit., p. 417 ss.

forma de uma determinação espacial, a uma intuição de espaço. O tipo de “associação” que se estabelece entre corpo e alma aparece agora como uma mera “coexistência”, e esta “coexistência” em princípio implica, ao mesmo tempo, uma separação. A dualidade de fatores tornou-se uma dualidade de áreas: a realidade é definitivamente dividida em um “mundo interno” e um “mundo externo”. Agora, o físico não mais aparece como a expressão simples, como a manifestação imediata do psíquico. O corpo não descobre a alma; ao contrário, ele a encobre ainda mais, na medida em que a envolve em uma dura casca. Apenas ao quebrar essa casca, na morte, a alma recupera sua essência e valor próprios, bem como seu sentido. Mas essa concepção original mítico-religiosa ainda conserva a ligação entre corpo e alma, na medida em que ambos, ainda que separados em sua essência e origem, permanecem intimamente unidos um ao outro por meio de seu destino. A unidade do destino mítico substitui aqui a unidade da essência. Por meio de uma lei primordial do destino, a alma fica confinada ao círculo do devir corpóreo, presa à “roda de nascimentos”. O caráter forte e rígido dessa ligação mítica não suprime a separação que se estabeleceu entre a esfera do ser corpóreo e a esfera do ser psíquico; contudo, ele impede que sejam tiradas de imediato e de forma abrupta todas as conclusões lógicas existentes nessa ligação. É o pensamento metafísico que primeiramente dá aqui o último e decisivo passo. Ele torna a “coexistência” do corpo-e-alma um mero fator empírico e, com isso, um dado casual. Essa ligação casual não é capaz de eliminar a oposição que necessariamente resulta da essência de ambos. Nenhum *vinculum substantiale* é forte o suficiente para fundir essas entidades originalmente heterogêneas em uma verdadeira unidade. No curso de sua história, a

metafísica foi impelida cada vez mais a esse caminho. Em Aristóteles, a alma ainda aparece como a enteléquia do corpo e, assim, como sua "realidade" mais própria. Porém, a metafísica dos tempos modernos, ao tirar do corpo tudo aquilo que pertence à esfera da "expressão" pura, torna-o um mero corpo físico, sendo que, além disso, ela define a matéria desse corpo como uma matéria puramente geométrica. Para Descartes, a única característica necessária que resta do conceito de corpo é a dimensão de comprimento, largura e profundidade. Por outro lado, todo ser psíquico, todo ser da consciência se reduz ao ato do *cogitatio*. Todavia, entre o mundo espacial, na forma como é construído pela geometria e pela mecânica, e aquele ser fundamentalmente não espacial, que apreendemos no puro ato do pensamento, não há nem uma mediação lógica possível nem uma mediação empírica possível; somente a transcendência da fonte primária divina representa um meio em que ambas podem encontrar-se e em que a oposição existente entre elas pode ser eliminada. Mas essa eliminação, que elas experimentam em caráter absoluto, certamente não atenua as contradições empírico-fenomenais; ao contrário, ela só as faz surgir ainda mais acentuadas. Afinal, somente eliminamos essas contradições se retornarmos às suas verdadeiras origens, se nos recolocarmos no ponto central daquela relação simbólica, em que o psíquico aparece relacionado ao físico, e o físico ao psíquico, no puro fenômeno da expressão. No entanto, certamente a peculiaridade dessa relação só pode se manifestar de forma nítida se formos além dela, se tomarmos a função da expressão não como um fator isolado, mas como um componente dentro de um todo intelectual abrangedor, e, dentro desse todo, tentarmos definir sua posição e procurarmos entender sua especial realização.

SEGUNDA PARTE
O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO
E DA CONSTRUÇÃO DO
MUNDO INTUITIVO

CAPÍTULO I

O CONCEITO E O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO

Se quisermos avançar daquela forma primária de consciência da realidade, contida na experiência expressiva pura, para formas mais ricas e mais elevadas da visão de mundo, então não poderemos buscar o fio condutor e as diretrizes gerais para esse avanço em nenhuma outra parte senão nas formações objetivas da cultura intelectual. Se aqui pudermos ver os produtos situados acima de tudo aquilo que a experiência expressiva simples contém em si, surgirá para nós a tarefa de, partindo desses produtos, resgatar as funções em que eles se fundam. Descobrimos que o sentido e a direção básica da função da expressão pura puderam ser apreendidos de modo mais claro e mais seguro quando se tomou como ponto de partida o mundo do mito. Ela ainda é totalmente dominada por esse sentido e é por ele como que permeada e animada. Porém, um novo fator já se faz valer nela, à medida que ela vai se desdobrando em si própria de modo mais fecundo. Já o fato de que também para o mito a realidade é um “cosmo” independente, o fato de que ele vê essa realidade não como uma mera soma

de traços particulares e de características individuais, mas como uma totalidade de formas, mostra-nos esse fator. Nas formas mais primordiais da consciência mítica a que podemos ter acesso, pode parecer que a “face” do mundo ainda seria apreendida em uma mudança incansável. Justamente essa mobilidade e volatilidade, essa mudança brusca e repentina de uma forma para outra parecem fazer parte da essência da própria visão de mundo mítica. Aqui, diante do olhar contemplativo que está voltado para o mundo, tal mundo não se mantém firme em parte alguma, mas mostra-se a todo momento em uma luz diferente, estranhamente oscilante e efêmera. Mesmo quando de suas ondulações e vagas surgem gradualmente formações mais firmes – quando não apenas os fenômenos individuais como tais têm em si um “caráter” demoníaco, fluido e indeterminado, mas quando eles são apreendidos e experimentados como a manifestação de seres demoníacos ou divinos – mesmo assim esses seres ainda não possuem uma verdadeira constância e universalidade.

Com total imediatidade, o fenômeno particular é divinizado, sem que um conceito genérico, ainda que limitado, de algum modo entre em jogo; aquela coisa que você vê diante de si, ela própria e somente ela é o deus.

No entanto, a partir dessa primeira intuição dos me-ros “deuses do momento”, o mito é cada vez mais impulsionado à medida que ele mais se aprofunda na ligação com um novo poder fundamental e à medida que se deixa penetrar cada vez mais por esse poder. O poder da língua é o primeiro elemento que confere estabilidade e permanência às formações míticas. Em sua obra sobre os nomes dos deuses, Usener procurou acompanhar esse processo em detalhes, bem como elucidá-lo e interpre-

tá-lo com a ajuda da história da língua. Ainda que muitas dessas interpretações especiais possam ter permanecido incertas e questionáveis, é possível apreender nelas de forma clara e nítida uma tendência básica da fenomenologia da consciência mítica¹. Somente a língua oferece uma possibilidade de reencontro e de reconhecimento, em virtude dos quais fenômenos completamente diferentes, separados no espaço e no tempo, podem ser entendidos como expressões de um único e mesmo sujeito, como manifestações de uma essência divina definida, idêntica a si própria. Dessa forma, mesmo nesse estágio fundamental, a língua fornece em princípio a mesma realização que irá fornecer em seu mais alto desenvolvimento lógico: ela se torna o veículo da “reconhecimento no conceito”, sem a qual o mito não é capaz de obter a constância e a estabilidade interna de suas formas. Porém, nessa realização conjunta da língua e do mito, já nos situamos no limiar de um novo mundo do espírito. O mito já revela o esforço e o poder não apenas de cair na torrente do sentimento e da agitação afetiva, mas de refrear esse movimento e condensá-lo como em um certo foco espiritual, na unidade de uma “imagem”. Porém, assim como suas imagens se elevam diretamente desse torrencial movimento interno, elas também estão em constante perigo de ser novamente tragadas por ele. Só obtemos um fator de tranquilidade e de constância interna quando a imagem, por assim dizer, se eleva sobre si mesma – quando ela, numa transição inicialmente quase imperceptível, se torna representação. Isso porque a representação de um deus engloba dois elementos espirituais diferentes

1. Para mais pormenores a esse respeito, ver p. 156 ss., bem como p. 351 ss.

e os faz absorverem-se um no outro. Ela toma o deus em sua presença viva, totalmente imediata, pois não quer de modo algum ser considerada uma mera cópia; ao contrário, é o próprio deus que se corporifica e atua nela. Contudo, por outro lado, essa atuação momentânea não esgota o todo de seu ser. Enquanto presença, a representação é ao mesmo tempo atualização* (*Vergegenwärtigung*): aquilo que está diante de nós como um aqui e agora, aquilo que nos é dado como essa coisa especial e definida, por outro lado, se nos dá também como emanção e expressão de um poder que não se esgota totalmente em nenhuma dessas particularidades. Olhando através da singularidade concreta da imagem, divisamos agora esse poder global. Ainda que ele possa se esconder em mil formas, permanece idêntico a si próprio em todas essas formas: ele possui uma “natureza” e uma essência fixa, que são apreendidas e “representadas” de maneira mediata em todas essas formas.

Todavia, ainda que esse tipo de “representação” só possa ser totalmente entendido e reconhecido a partir da língua, por outro lado isso não significa que todos os modos de expressão linguística estejam ligados a ele da mesma maneira. Ao contrário, parece haver um estrato fundamental de expressões linguísticas, nas quais a tendência para a “representação” está presente – se é que o está – somente em seus germes iniciais. Nesse estrato, a língua se move ainda quase que exclusivamente dentro do

* Essa “atualização” denota o processo intelectual de recuperar mentalmente dados que não estão presentes. Em alemão diz-se *Vergegenwärtigung*, que significa literalmente “presentificação”, ou seja, o ato de tornar presente. Esse processo faz parte do processo de “representação” e em alguns trechos mais à frente o autor chega mesmo a equiparar os termos *Vergegenwärtigung* e *Darstellung/Räpresentation* [representação]. (N. T.)

âmbito dos puros elementos expressivos e caracteres expressivos. O som linguístico parece ainda estar a princípio inteiramente confinado à fase da mera fonetização. Ele não “designa” nenhum traço particular da realidade “objetiva”, antes constitui uma mera efusão dos estados internos do falante e a descarga imediata de sua tensão dinâmica. Tudo aquilo que costumeiramente é designado como “linguagem dos animais” parece estar permanentemente confinado a esta fase. Ainda que os chamados e gritos dos animais, como os gritos de medo ou de prazer, os chamados de acasalamento ou os avisos, e assim por diante, possam se distinguir de forma diversificada, eles não ultrapassam o círculo dos meros “sons que expressam sensação”. Eles não são “significativos”, no sentido de poder correlacionar coisas e fatos determinados do mundo exterior a seus signos. Segundo as observações de W. Koehler, mesmo a linguagem dos antropoides mais desenvolvidos, ainda que seja muito rica em expressões diretas para os mais diversos estados e desejos subjetivos, permanece fechada nesse círculo: ela nunca produz um “signo” ou “designação” para um objeto². Mesmo na criança, a função da designação só aparece no final do desenvolvimento linguístico: também para ela as palavras da língua “objetiva”, que ela vai assimilando por meio da aprendizagem, não têm por um longo tempo o sentido específico-objetivista que a língua desenvolvida vincula a elas. Ao contrário, todo sentido está enraizado no estrato da afecção e da estimulação sensorial e relaciona-se sempre de novo a esse estrato. Dessa forma, os primeiros adjetivos utilizados pela criança não apenas designam atributos ou características

2. Cf. W. Koehler, “Zur Psychologie des Schimpansen”, in *Psychologische Forschung* I, op. cit., p. 27 (ver vol. I da presente obra, p. 138).

das coisas, mas expressam antes estados internos; da mesma forma, no segundo ano de vida, a criança não utiliza a afirmação ou a negação, o “sim” e o “não”, como enunciado no sentido lógico, ou como constatação, mas sim como expressão de uma tomada de posição afetiva, como um desejo ou uma rejeição³. É somente de maneira gradual que, no curso do desenvolvimento da linguagem, a “função representativa” pura vai se impondo, para, assim, fortalecer-se cada vez mais e, finalmente, conquistar o domínio sobre a totalidade da língua⁴. Porém, mesmo nesse ponto não se pode deixar de observar que ela tem de partilhar esse domínio com outros fatores e tendências básicas de ordem intelectual. Ainda que a língua possa avançar muito na direção da “representação” e do “sentido” puramente lógico, ela nunca rompe a conexão com a experiência expressiva primária. Mesmo nas mais elevadas realizações intelectuais da língua ainda estão infiltrados nela “caracteres expressivos” muito definidos. Tudo aquilo que costumamos chamar de onomatopéia pertence a essa esfera, pois nas formações verdadei-

3. Para mais pormenores a esse respeito, ver Clara e William Stern, *Die Kindersprache*, Leipzig, 1907, p. 35, 39, 224 ss.

4. Utilizo aqui o termo “função representativa” (*Darstellungsfunktion*) no mesmo sentido empregado por Karl Bühler, cujos trabalhos eu ainda não conhecia quando tratei o problema sob a perspectiva da filosofia da linguagem, no primeiro volume de *Philosophie der symbolischen formen* (ver especialmente as p. 17 ss. e 134 s.). Aqui há também muitas razões para mencionar a concordância fundamental que existe, nesse ponto, entre o resultado das análises gerais desenvolvidas pela filosofia da linguagem e pela história da linguagem e as investigações de Bühler, que foram essencialmente orientadas pela psicologia e pela biologia. Ver Bühler, “Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes”, in *Indogermanisches Jahrbuch*, vol. VI, 1919; “Vom Wesen der Syntax”, in *Festschrift für Karl Vossler*, Heidelberg, 1922. Ver também o artigo “Über den Begriff der sprachlichen Darstellung”, in *Psychologische Forschung*, III, 1923, p. 282 ss.

ramente onomatopeicas da língua trata-se menos de uma “imitação” direta de fenômenos objetivamente dados do que de uma formação fonética e linguística, que se situa ainda completamente no âmbito da visão de mundo “fisiognomônica”. Aqui, o som empreende, por assim dizer, a busca no sentido de capturar a “face” imediata das coisas e, com ela, a verdadeira essência delas. Mesmo que a língua viva há muito tenha aprendido a empregar a palavra como veículo puro do “pensamento”, ela nunca deixa de lado essa conexão. É, acima de tudo, a linguagem poética que sempre se esforça para voltar ao fundamento da expressão “fisiognomônica”, no qual ela mergulha como se mergulhasse em sua fonte primordial e em sua eterna fonte da juventude. Porém, mesmo no ponto em que o que importa para a língua é somente a elaboração de um determinado “sentido” lógico, que como tal ela procura estabelecer em sua objetividade e universalidade, ela não consegue prescindir das diversas possibilidades que lhe são disponibilizadas pelos meios expressivos melódicos e rítmicos. Aliás, esses recursos expressivos revelam-se não como elementos supérfluos, mas como verdadeiros veículos, como fatores constitutivos da própria significação. Desse modo, os fatores que costumeiramente são reunidos no conceito de “melodia da língua” são também codeterminantes para a estrutura e compreensão lógica da frase. “Formada a partir de um sentido unitário, a melodia da língua contribui para a determinação mais exata dos sentidos; ela constitui, portanto, a expressão sensível, a representação do sentido global como unidade.⁵” Também no âmbito do estudo das patologias da linguagem, a observação clínica mos-

5. Julius Stenzel, “Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmelodie”, in *Jarbuch für Philologie*, I (1925), p. 182.

tra que nos casos da assim chamada "amusia", nos quais os componentes "musicais" da língua não são mais corretamente apreendidos, a percepção do sentido gramatical e sintático costuma igualmente ser alterada e prejudicada em algum aspecto. Certas orientações "modais" do sentido linguístico, que são indispensáveis para seu entendimento e sua interpretação, como o caráter interrogativo e o caráter imperativo de certas frases, são, em muitos casos, quase que exclusivamente expressos por meio desses elementos musicais⁶. Desse modo, também aqui se confirma novamente o quão estreitamente o fator "intelectual" da significação está ligado ao tipo de fator expressivo "sensual" – como ambos, em sua interdeterminação e permeação, são os primeiros fatores constitutivos da verdadeira vida da língua. Essa vida nunca pode ser algo meramente sensorial, tampouco algo puramente intelectual; ela só pode ser apreendida sempre como corpo e alma ao mesmo tempo, como corporificação do *lógos*.

No entanto, apesar de o caráter sensual da expressão e o fator lógico da significação não poderem ser separados na realidade factual da língua, a distinção funcional que há entre ambos permanece inconfundível. Toda tentativa de dissolver o segundo fator no primeiro ou de querer derivá-lo dele é sempre em vão. Mesmo observada puramente do ponto de vista da psicologia do desenvolvimento, a função da "representação" não desponta sempre a partir das formações que pertencem à mera esfera expressiva, mas representa para essas formações algo especificamente novo, um decisivo ponto de virada. O mundo da sensação animal parece ainda estar

6. Para mais pormenores a esse respeito, ver A. Pick, *Die agrammatischen Sprachstörungen*, vol. I, Berlim, 1913, p. 162 s.

completamente situado antes dessa grande linha divisória. Assim como o animal carece da representação na forma da palavra, também lhe falta a verdadeira gesticulação “indicativa”; a apreensão de coisas não imediatas, que faz parte de todo o movimento interpretativo, permanece-lhe inacessível. Aqui, a natureza ainda atua totalmente como estímulo externo, que precisa estar sensualmente presente para despertar a sensação que lhe corresponde; ela não entra na relação da mera imagem, que é projetada na imaginação e em que a existência do objeto, por assim dizer, é antecipada⁷. “Porque o homem não responde menos às imagens do que a impressões físicas”, assim enfatizou Ludwig Klages em seu trabalho *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft* [Movimento expressivo e poder de formação], acrescentando que

[...] seu movimento expressivo está sempre e de diversas formas em conexão com o conteúdo representativo de sua intuição de espaço: [...] a admiração, porque está voltada para a “elevação”, dirige sua meta para cima, a inveja, porque está voltada para o rebaixamento, a dirige para baixo. Tais sentimentos e traços expressivos são estranhos aos animais, assim como, por outro lado, os animais são incapazes de apreender o espaço intuitivo e, por essa razão, vivem, por exemplo, totalmente alheios a toda reprodução pictórica ou plástica [...] A figura de um homem, desenhada em perspectiva ou pintada, não é para o animal nada além de um pedaço de cartolina colorida⁸.

7. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I desta obra, p. 128 s.

8. Klages, op. cit., p. 95 e 198. O fato de os animais constantemente “reagirem” a imagens de modo intenso, por exemplo, recuando diante delas com violentas expressões de medo, naturalmente não contradiz essa visão, mas, ao contrário, a confirma. Pfungst, por exemplo, fez um re-

E mesmo para o homem é evidente que após ele ter há muito aprendido a viver com imagens, após ele ter se concentrado nos mundos imagéticos da língua, do mito e da arte, criados por ele mesmo, ele ainda terá um longo desenvolvimento pela frente, até conquistar a consciência específica da imagem. No início, ele não distingue em parte alguma o puro plano da imagem do plano causal; ele sempre volta a atribuir ao signo uma função causal definida em vez de uma função representativa, sempre volta a atribuir-lhe um caráter de atuação e não o de significação⁹. E também aqui a esteira do desenvolvimento "ontogenético" preservou fielmente os traços da evolução filogenética. O desenvolvimento ontogenético mostra que onde quer que a função da representação como tal surja, onde for possível apreender um conteúdo intuitivo sensual, não como algo presente, não em sua "presença" simples, mas como representação, como representante de um outro conteúdo, atingimos, por assim dizer, um nível elevado e totalmente novo da cons-

lato sobre um jovem macaco que ele havia criado e que ficou muito assustado quando, um dia, foi posto diante de um retrato humano, um retrato de Frederico, o Grande, feito por Fidus*. Nesse retrato, o tamanho dos olhos estava extremamente aumentado. O animal só se tranquilizou quando a imagem foi afastada dele. Contudo, obviamente a figura não foi tomada como a figura de uma pessoa, mas somente foram apreendidos nela certos traços expressivos. O que afetou o animal foi simplesmente a experiência *fisiognômica* da semelhança "do olho", que de forma alguma pressupõe o reconhecimento de um rosto humano e do olho como uma "parte" desse rosto. Sobre essa distinção, ver as observações de Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, op. cit., p. 53.

* Fidus é o apelido de um artista alemão chamado Hugo Höppner (1868-1948). (N. T.)

9. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. II desta obra, p. 51 ss., bem como p. 284 ss.

ciência. O momento em que qualquer impressão sensorial particular é utilizada de maneira simbólica e é entendida como símbolo constitui sempre o início de uma nova era. O relatório elaborado pela professora da surda-muda e também cega Helen Keller, abordando essa primeira irrupção da “compreensão linguística” de sua aluna, representa um dos mais importantes testemunhos psicológicos dessa situação, cuja verdadeira importância vai muito além da esfera dos problemas psicológicos de ordem individual¹⁰. Assim, observamos aqui com especial nitidez e evidência que a função pura da representação não está ligada a algum tipo de material sensual definido, seja ele de ordem óptica ou acústica; vemos também que, ainda que o material que está à disposição dessa função seja restringido ao máximo, limitando-se ao

10. Ainda que muito conhecido, esse relatório não pode deixar de ser aqui mencionado, em virtude de seus detalhes característicos. “Fomos até a bomba d’água, onde fiz com que Helen ficasse segurando sua caneca sob a bica, enquanto eu bombeava a água. Quando a água fria jorrou e encheu a caneca, escrevi letra por letra a palavra ‘w-a-t-e-r’ na mão de Helen que estava livre. A palavra, que de uma maneira assim direta acompanhava a sensação da água fria jorrando sobre sua mão, pareceu deixá-la perplexa. Ela deixou cair a caneca e ficou como que plantada. Um brilho totalmente novo iluminou suas feições. Ela reproduziu as letras da palavra *water* diversas vezes. Então, agachou-se, tocou a terra e perguntou por seu nome, também apontou para a bomba e para a grade, e de repente ela se virou e perguntou meu nome. Fiz as letras da palavra *teacher* em sua mão. Nesse momento, a ama de Helen trouxe sua irmã caçula até a bomba. Helen reproduzia as letras da palavra *baby* e apontava para a ama. Em todo o caminho de volta, ela estava altamente excitada e queria saber o nome de todas as coisas que tocava, de tal forma que no espaço de algumas horas tinha incorporado a seu vocabulário trinta palavras novas.” Helen Keller, *Die Geschichte meines Lebens*, versão alemã de *The Story of My Life*, Stuttgart, 1904, p. 225 s., cf. Clara e William Stern, *Die Kindersprache*, op. cit., p. 176 ss.

âmbito puramente tático, nem por isso tal função deixa de se afirmar de modo íntegro e de impor-se de forma bem-sucedida. Assim, quando a criança assimila a função representativa dos nomes, quando ela se apodera do ato de "nomear", isso modifica para ela todo o seu posicionamento interno diante da realidade, surgindo-lhe, desse modo, uma relação fundamentalmente nova entre "sujeito" e "objeto"¹¹. Somente agora os objetos que antes agiam diretamente sobre a afecção e o desejo passam a ser colocados a distância, a uma distância em que eles possam ser "vistos" e "intuídos", em que eles possam ser atualizados em seus contornos espaciais e de acordo com suas determinações qualitativas independentes.

Herder escolheu para designar esse poder da intuição o termo "reflexão". Vimos que, para ele, o conceito de reflexão tinha um sentido diferente daquele que a filosofia linguística do século XVIII, em especial a filosofia linguística do enciclopedismo francês, lhe conferira. Para ele, o termo não designa mais o mero poder do intelecto humano de transferir a seu bel-prazer os conteúdos sensivelmente intuídos, de decompô-los em seus componentes elementares e de fazer com que deles surjam novas estruturas por meio de livres combinações. A reflexão, de acordo com Herder, não é um mero pensamento "sobre" os conteúdos intuitivos dados; ao contrário, ela codetermina e constitui a forma desses mesmos conteúdos. O homem demonstra a reflexão quando, a partir do sonho nebuloso das imagens que ficam flutuando sobre os seus sentidos, consegue concentrar-se em

11. Bons exemplos a respeito dessa importância decisiva da função de nomear são fornecidos especialmente pela exposição de Böhlers, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, op. cit., 2. ed., Jena, 1921, p. 207 ss. e 374 ss.

um fator da vigília, consegue se deter voluntariamente em uma imagem, observando-a de modo lúcido e claro e distinguindo características, de forma a concluir que este e somente este é o objeto¹². Mas como será que chegamos a este primeiro estabelecimento de características, que necessariamente tem de preceder toda comparação entre elas, que tem de preceder tudo aquilo que costumamos chamar de “abstração” no sentido puramente lógico da palavra? Aqui, não basta isolarmos certos elementos de uma dada totalidade ainda indistinta de um fenômeno, elementos esses aos quais a consciência agora se volta num ato particular de “atenção”. O caráter decisivo aqui se sustenta muito mais no fato de que desse todo não se destaca, por meio da abstração, apenas um fator, mas sim que esse fator é, ao mesmo tempo, tomado como “representante” do todo. E, com isso, o conteúdo obtém inicialmente o cunho de uma nova forma universal, sem, contudo, perder sua singularidade, sua “particularidade” material. Somente agora o conteúdo atua como “característica” no verdadeiro sentido: tornou-se um signo que nos permite reconhecê-lo sempre de novo quando ele reaparece diante de nós. Este ato de “reconhecimento” está necessariamente ligado à função da “representação” e a pressupõe. Somente no ponto em que é possível, por assim dizer, condensar um fenômeno global ao mesmo tempo em um de seus fatores, concentrá-lo de forma simbólica, e “tê-lo” de um modo pregnant¹³ – somente nesse ponto nós o tiramos da torrente do devir temporal. Só então sua existência, que primei-

12. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, op. cit.; para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I da presente obra, p. 95 ss.

13. Sobre o conceito de “pregnância” e de “ter de modo pregnant”, ver as explicações expostas no cap. V desta segunda parte.

ramente parecia sempre confinada apenas a um ponto isolado no tempo e como que preso a ele, ganha um tipo de permanência, pois agora se torna possível reencontrar no assim chamado pontual e simples “aqui” e “agora” da experiência presente um outro elemento, um “não-aqui” e um “não-agora”. Tudo aquilo que chamamos de “identidade” de conceitos e de significados, ou ainda de “constância” das coisas e atributos tem suas raízes nesse ato fundamental do reencontro. Desse modo, uma função comum é o que viabiliza, de um lado, a língua e, de outro, a articulação específica do mundo intuitivo. Questionar se a “articulação” do mundo intuitivo deveria preceder o surgimento da língua articulada ou deveria ser concebida como subsequente a ela, ou seja, questionar se a articulação do mundo intuitivo seria a “causa” ou então a “consequência” da articulação da língua é algo que não está sendo suscitado de forma correta. O que pode ser demonstrado não é algo como o “antes” ou o “depois”, mas apenas a relação interna que existe entre as duas formas fundamentais e as duas direções fundamentais da articulação intelectual. Observadas do ponto de vista temporal, nenhuma delas “surge” a partir da outra; ao contrário, elas se assemelham a dois troncos originários de uma mesma raiz intelectual. Não somos capazes de descobrir essa raiz por si, não podemos demonstrá-la como um dado da consciência imediatamente acessível à observação: só podemos encontrá-la de maneira indireta e à medida que nos dedicamos abertamente à observação de ambas as hastes expostas diante de nós numa luz clara e brilhante e procuramos então retornar até sua “origem” comum. Evidencia-se aqui novamente a unidade indissolúvel da relação psicofísica. Em cada um de seus atos, o poder fundamental da

“reflexão” atua ao mesmo tempo “para dentro” e “para fora”: de um lado, ele aparece na articulação do som, na articulação e na rítmica do movimento linguístico; de outro lado, ele se deixa ver na diferenciação cada vez mais nítida e na ênfase do mundo da representação mental. Cada processo está constantemente atuando sobre o outro: e é dessa vibrante e dinâmica reciprocidade que surge aos poucos um novo equilíbrio da consciência e se produz uma “visão de mundo” estável.

A análise da língua mostrou-nos a direção geral em que esse ato do “estabelecimento de características” se move. Do oscilante “sonho das imagens”, a língua retira primeiramente determinados fatores, determinadas particularidades e atributos estáveis. Esses “atributos” podem ser examinados apenas do ponto de vista do conteúdo, constituindo assim uma natureza inteiramente sensual; a despeito disso, estabelecê-los como atributo significa um ato puro de abstração, ou melhor, de determinação. Tal ato de determinação é alheio à experiência expressiva pura, que vive no momento e nele se extingue. Mas aqui se postula a exigência de que a consciência – contrariamente a seu caráter fundamental, contrariamente ao fluxo do devir de Heráclito, em que ela se situa e parece exclusivamente subsistir – possa mergulhar não menos do que duas vezes, aliás, de modo ilimitado, sempre nas mesmas torrentes. Transcendendo o tempo objetivo e o tempo da experiência, um conteúdo deve ser apreendido como mais constante e estável, bem como postulado como idêntico a si próprio. Nas identificações desse tipo – estejam elas limitadas ou não ao estabelecimento e à fixação de “qualidades” puramente “sensuais” – encontram-se o germe e o rudimento de toda forma responsável pela “formação do conceito”. Isso porque a

“identidade” ou a “similaridade” que apreendemos em duas impressões diferentes e temporalmente separadas não constituem em si uma mera impressão que se une a elas e simplesmente se encaixa no mesmo plano em que elas se situam. Se algo que nos for dado como um aqui e agora for tomado e reconhecido como um “este”; se, por exemplo, for reconhecido como uma certa nuance de vermelho ou como um som de determinada altura, já teremos aqui um fator genuinamente “reflexivo”. Todavia, a “formação qualificadora do conceito” que se manifesta na língua não se detém aqui. Ela não se contenta em colocar coisas diferentes como idênticas, com base em algum tipo de semelhança ou igualdade que nelas se manifeste; mas reúne os componentes individuais, obtidos dessa maneira, novamente em totalidades abrangedoras, em grupos e séries distintas. Dessa forma, por exemplo, os fenômenos multifacetados das cores, com toda a mudança de tonalidade, de luminosidade e demais fatores que eles apresentem, são tomados não apenas como ocorrências de vermelho ou de verde, mas “o” vermelho e “o” verde também aparecem novamente como ocorrência isolada, como o representante da cor. Encontramo-nos aqui no solo daqueles conceitos que Lotze reuniu sob o termo “primeiras generalidades”. Lotze muito enfatizou que o conceito genérico de “cor” ou de “tom” não é formado a partir do ato de suprimir e extinguir as diferenças individuais e específicas dos fenômenos das cores e dos tons, ou fazendo-se com que a totalidade desses fenômenos de algum modo seja reunida em uma imagem representativa geral, em uma *general idea*. O ato decisivo constitui-se muito mais de efetuar, dentro dessa sequência de particularidades, determinados cortes por meio dos quais essa sequência passa a experimentar uma

divisão e uma articulação características. Em seu curso constante e regular vão sobressaindo gradativamente certos pontos distintos, ao redor dos quais os demais membros vão se agrupando; surgem determinadas formações, que se estabelecem como fatores essenciais claramente marcados e, nessa condição, são como que dotados de uma ênfase diferente. O que a análise da formação linguística dos conceitos nos mostrou em toda parte é que a língua exerce um papel decisivo nesse tipo de ênfase e articulação. A “primeira generalidade” só fica realmente garantida quando encontramos na língua seu suporte e seu precipitado sólido¹⁴. Aqui, a consciência, sob a direção da língua, chega de algum modo a uma nova potência e a uma nova dimensão da reflexão. Aquilo que está disperso em formas variadas não apenas é reunido, mas também recomposto em estruturas independentes e peculiares de elevada ordem, sendo que tais estruturas passam então a formar o ponto central da verdadeira cristalização, a que tudo o que surge de novo se associa. Até aqui, buscamos seguir esse processo na língua, procuramos demonstrar, por meio de suas formações, a “análise da realidade”, sua divisão em “substâncias” e “qualidades”, em “coisas” e “atributos”, em determinações espaciais e relações temporais. Cabe agora suscitar outra vez a mesma pergunta, porém sob um outro ponto de vista. A ligação interna que existe entre a forma da língua e a forma sob a qual nós apreendemos a realidade intuitiva só nos é revelada com toda nitidez quando descobrimos que a construção de ambas é permeada essencialmente pelas mesmas etapas. Quando vemos que a divisão do

14. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I desta obra, p. 249 ss.

mundo, a *divisio naturae* em objetos e estados, em gêneros e espécies, não se “dá” desde o início, é preciso questionar em que medida a rica e diversificada teia do mundo intuitivo, que se nos apresenta em seu caráter multifacetado, é produzida e governada por energias mentais definidas. Não se pode responder a essa questão sem, em certo sentido, desfazer essa teia, sem observar em separado cada um de seus fios. Porém, essa necessária separação metódica certamente nunca deve perder de vista sua tarefa global, de que se trata aqui. A análise não pode nem deve mais constituir aqui o estágio preliminar e a preparação de uma futura síntese. Quanto mais precisamente seguirmos o caminho especial trilhado pela função básica universal da “representação” e da “reconhecimento”, tanto mais claramente desponta para nós sua essência e sua unidade específica, e tanto mais nitidamente se evidencia que essa essência constitui, em última escala, uma mesma realização fundamental, em virtude da qual a mente ascende à criação da língua, bem como à criação da visão intuitiva de mundo, à compreensão “discursiva” da realidade e à intuição objetiva da realidade.

CAPÍTULO II

COISA E ATRIBUTO

O questionamento acerca da relação entre língua e pensamento é tão antigo quanto a própria filosofia, e talvez seja mesmo até mais antigo do que ela; ele faz parte dos mais primordiais problemas impostos ao espírito humano. Parece que o problema da língua ocupou e instigou o espírito humano antes dos problemas da natureza. Como um verdadeiro milagre original, a língua desperta o sentimento filosófico de admiração. Diante do homem, quando ele inicialmente volta sua atenção para ela, a língua se mostra não como algo que se transformou, mas como algo que sempre foi assim; não como uma obra sua, mas como um poder alheio, ao qual ele sente estar submetido e diante do qual ele se curva. A visão de mundo mágica é totalmente permeada por essa crença na onipotência da palavra e do nome. A reflexão filosófica desfaz esse vínculo mágico; entretanto, nesse processo, ela mesma ainda está, de início, completamente sob o jugo daquela “lógica arcaica”, na qual se considera que as formas do pensamento e as formas da língua constituem

uma unidade indissolúvel¹. E, quando a lógica filosófica procura desfazer gradualmente esse vínculo, quando ela busca cada vez mais chegar, mediante a reflexão, às leis independentes e autônomas do pensamento “puro”, a filosofia da linguagem se segura ainda mais e de forma mais obstinada a ele. A tese da identidade entre língua e pensamento sempre retorna em novas formas, apoiada sempre em novos argumentos. “A língua criou a razão; antes da língua, o homem não possuía a razão” – assim ainda formulava Lazarus Geiger essa tese de forma concisa e pregnante. Desse modo, parece estar assegurado à língua o mais elevado lugar no reino do espírito humano, parece ser conferida a ela uma realização de valor absolutamente universal. Se, porém, examinarmos a identidade aqui afirmada entre língua e razão, observaremos certamente que ela permanece imperfeita em duas direções diferentes; observaremos que tal identidade dá à língua, de um lado, muita coisa e, de outro, pouco demais. Os que defendem tal identidade deixam não apenas de considerar que existem formas de pensamento conceitual, em que esse pensamento se desprende da orientação e do domínio da língua e constrói para si um reino independente do sentido “teórico”, mas se esquecem também de que a função mental que a língua tem de cumprir não se limita ao círculo dos problemas verdadeiramente “lógicos”, dos problemas relativos aos conceitos, aos julgamentos e às inferências. O poder da forma linguística não se esgota naquilo que ela oferece como veículo e instrumento para o pensamento lógico-discursivo.

1. Cf. Ernst Hoffmann, “Die Sprache und die archaische Logik”, in *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, 1925.

sivo. Ele já permeia a visão “intuitiva” de mundo e a formação do mundo; ele não desempenha, na construção da percepção e da intuição, um papel menor do que na construção do reino dos conceitos. Tal construção está ligada ao fato de que, dentro do todo da consciência, aquela mudança geral que designamos como a transição para a “representação” se concretiza e se impõe. Já o mundo da intuição é essencialmente determinado pelo fato de que seus elementos isolados não possuem um caráter de mera apresentação, mas também de representação; eles não se encontram simplesmente presentes, mas encontram-se presentes um pelo outro, para que possam se implicar mutuamente e em certo sentido representar um ao outro. Mesmo no ponto em que foi ressaltado com toda ênfase que o som não era um mero invólucro para o pensamento, mas “a indicação e a causa de uma determinada formação do pensamento”, nunca se deixou claro que a mesma conclusão também poderia ser tirada em relação à esfera da intuição e em relação à esfera da percepção. “Fora da língua e anterior a ela” – assim formulou, por exemplo, Lazarus – “há, na verdade, um conhecimento intuitivo de coisas particulares ou de fenômenos reais; contudo, a apreensão e o conhecimento somente são fornecidos por meio da língua². Porém, será

2. Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele in Monographien über ihre Erscheinungen und Gesetze*, Berlim, 1857, vol. II, p. 193. Também a moderna psicologia do pensamento – na forma representada, por exemplo, por Hoenigswald – parece procurar inicialmente a realização da língua exclusivamente no âmbito do pensamento discursivo e limitá-la expressamente a esse âmbito. Entretanto, se observarmos mais atentamente, veremos que a doutrina da “possibilidade verbal do pensamento” [*Worthaftigkeit des Gedankens*], ou seja, sua capacidade de ser exposto por meio de palavras, conforme desenvolvida por Hoenigswald, tem um sentido muito

que é realmente possível separar dessa maneira o “reconhecimento intuitivo” da apreensão e do conhecimento, e supô-lo como um substrato meramente material? Será

mais abrangente. Segundo Hoenigswald, não há pensamento sem uma referência verbal primária, não há nenhuma experiência do pensamento cuja possibilidade não esteja ligada à condição de uma correlação possível com a palavra. Isso porque sempre quem pensa “algo” ultrapassa já na postulação desse algo uma esfera do ser objetivo e da validade objetiva: essa pessoa presume que aquilo que ela pensou é o mesmo para todos ou, pelo menos, deveria ser. Por conseguinte, pensar “algo” e tornar possível a comunicação daquilo que se pensou são conceitos intercambiáveis: quem pensa “algo” procura necessariamente uma expressão linguística, porque – e na medida em – que presume haver um conteúdo objetivo para seu pensamento. A “possibilidade verbal do pensamento” é, portanto, “a condição decisiva de todo desenvolvimento linguisticamente construtivo do pensamento em frases e discursos” e explica, ao mesmo tempo, “do ponto de vista psicológico, o esforço imperturbável do pensamento pelo desenvolvimento linguístico-construtivo de suas ideias”. Se examinarmos essa argumentação mais detidamente, reconheceremos que ela não se restringe de forma alguma somente à esfera do pensamento lógico-discursivo em sentido estrito, mas que ela se refere a todos os atos da consciência teórica, na medida em que esses atos de algum modo se referem a um “objeto” e se direcionam a ele. Essa intenção voltada ao objeto não está de modo algum resguardada apenas ao pensamento enquanto julgamento e inferência lógica, mas já pertence à percepção e à intuição: também nelas “algo” deve ser percebido, “algo” deve ser intuído. Se, com isso, a postulação de algo está em estreita ligação com a “possibilidade verbal”, isso já deve despontar nesses estratos primários e tomar parte de forma decisiva em sua estrutura. De fato, constitui uma peculiaridade da psicologia de Hoenigswald justamente o fato de ela, comparada à forma tradicional de investigação e ao uso tradicional da língua na psicologia, ter efetuado uma ampliação essencial no conceito de “pensamento”, pois para ela o “pensamento” não significa mais uma classe isolada de fenômenos psíquicos que se contrapõem a outras classes – como a sensação ou a intuição, o sentimento e a vontade –, mas constitui simplesmente o fenômeno psicológico fundamental: aquilo que realmente torna psíquico todo conteúdo psíquico. “Pensar” constitui aqui a expressão universal de toda a referência semântica e de toda a significação da experiência,

que existe uma intuição imediata das coisas, ou será que o conhecimento das coisas, a articulação da realidade de acordo com “coisas” e “atributos” não é nada senão apenas o produto de uma mediação que só não costumamos discernir porque a realizamos constantemente e porque estamos absortos nessa realização?

De fato, um olhar para certas descobertas da psicologia do desenvolvimento já nos mostra que a articulação do mundo de acordo com coisas e atributos não é de forma alguma “óbvia” nem é necessariamente adequada a toda forma de “vivenciar” a realidade. Assim, por exemplo, parece que a “percepção” e a “representação mental” do animal são caracterizadas justamente pelo fato de que para elas ainda não foram dadas as “coisas” fixas com características determinadas, coisas essas que, ainda que possam alterar-se, possuem, contudo, igualmente uma propriedade intrínseca de constância. Do todo complexo da experiência perceptiva, o animal não isola nenhuma característica particular a partir da qual ele proceda ao reconhecimento de um conteúdo e em virtude da qual esse conteúdo, independentemente da frequência e das diferentes condições sob as quais apareça, possa ser designado como “precisamente este”, como “o mesmo”. Essa semelhança não constitui de modo algum um fator abrangido pela experiência imediata, pois no plano da experiência sensível em si não há uma “recorrência do mesmo”. Toda impressão puramente como

sendo que justamente essa significação que, como Hoenigswald observa e enfatiza, pertence ao fato psíquico mais elementar – ainda que a chamemos sensação, representação, elementos da representação ou algo que o valha – só é de fato estabelecida por meio da “verbalização do sentido”. Cf. Richard Hoenigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, 2. ed., Leipzig, 1925, p. 28 ss., 128 ss. e 157 ss.

tal possui uma “tonalização” e uma “coloração” que lhe são próprias e que nunca voltam a ocorrer. Quando o caráter expressivo puro dessa tonalização ou coloração prevalece, não temos ainda um mundo “homogêneo”, um mundo constante, no nosso sentido. Parece – especialmente de acordo com as criteriosas observações de Hans Volkelt – não haver dúvida de que para o animal em geral não há unidades fixas de coisas; ao contrário, sua realidade perceptiva se constrói de “qualidades complexas” ainda não articuladas³. Thorndike também assim ressalta: “As coisas ainda não são para o animal os objetos bem-definidos, sólidos e fixos da vida humana, mas elas estão como que imbuídas e fundidas a certas situações gerais concretas e é necessário que sejam totalmente idênticas para levar o animal a um comportamento idêntico⁴”. Portanto, também por esse lado torna-se claro que a “coisa” não está de forma alguma já fundada no caráter sensual da percepção, da mera “impressão” pura, mas que ela possui um caráter “reflexivo”, no sentido que Herder atribuiu ao conceito de “reflexão”. Também no desenvolvimento da criança não se pode deixar de notar que a intuição do mundo das coisas não existe desde o princípio, mas que ela tem de ser de certo modo conquistada a partir do mundo da língua. Os primeiros “nomes” de que a criança dispõe e que ela utiliza com entendimento parecem inicialmente ainda não designar de modo algum objetos fixos e permanentes; mas em vez disso designam apenas impressões gerais mais ou menos fluidas e vagas. Qualquer alteração nessas impressões ge-

3. Para mais pormenores a esse respeito, ver especialmente as conhecidas observações feitas por Volkelt sobre a aranha. Cf. Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere*, Leipzig, 1914, p. 15 ss. e 46 ss.

4. Edward L. Thorndike, *Animal Intelligence*, 1911, p. 109 ss e 119 ss.

rais, ainda que mínima, sob o nosso ponto de vista, é suficiente para impedir a utilização do “mesmo” nome. “Basta que a mãe apenas use um outro chapéu, vista um outro vestido, coloque uma coisa em outro lugar do quarto, para produzir na criança um estranhamento e fazer com que ela não mais empregue a palavra que, do contrário, ocorreria regularmente⁵”. Somente à medida que a palavra se desprende dessa restrição inicial, quando ela é apreendida em seu sentido e aplicabilidade universal, emerge na consciência da criança o novo horizonte da “coisa”. E novamente aqui parece que o momento em que a consciência simbólica é despertada como tal constitui o verdadeiro elemento desencadeador desse novo horizonte. Os observadores são unânimes em descrever como a criança passa a ter uma “fome por nomes” quase insaciável, como ela não se cansa de perguntar pela designação linguística de toda nova impressão que ela vivencia. Alguns autores enfatizam que nesse momento o desejo da criança pela nomeação das coisas parece atingir como que um tipo de mania⁶. Essa mania de nomeação é compreensível desde que se tenha claro que não se trata de forma alguma de um jogo vazio da mente, mas de um impulso original pela intuição objetiva. A “fome por nomes” é, em última análise, fome por formas; ela tem sua origem no impulso pela apreensão “essencial”. Desse modo, o que a criança quer saber e pergunta de modo característico não é como uma coisa se chama, mas de fato o que ela é. Para ela, o ser e o nome do objeto se fundem completamente: no nome e por meio dele ela *tem* o objeto. Assim, o nome é especialmente im-

5. Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, op. cit., 2. ed., p. 128.

6. Cf. David R. Major, *First Steps in Mental Growth* (1906), p. 321, apud Clara e William Stern, *Die Kindersprache*, op. cit., p. 176 ss.

portante e decisivo para a construção do próprio mundo da representação mental, mesmo antes de a criança utilizá-lo para o fim consciente da comunicação⁷. O conhecimento do significado idêntico do nome e o conhecimento das identidades entre coisas e atributos desenvolvem-se conjuntamente, pois ambos são apenas fatores diferentes da transformação vivida pela consciência, enquanto ela se desloca para o domínio da “função representativa” pura. Somente agora, após ter obtido o significado do nome, o ser é fixamente observado, sendo que tal observação pode, então, ocorrer de forma tranquila e demorada. E somente nessa demora o “objeto” é obtido e assegurado. A visão mítico-mágica nada sabe ainda sobre essa objetividade verdadeiramente resistente. Mesmo ela ainda não conhece nenhuma “coisa” naquele sentido característico e específico que tal coisa assume na esfera da intuição teórica e do conhecimento teórico. Aqui, tudo o que é “real” ainda é passível de transformação; todos os atributos são transferíveis de um objeto a outro⁸. Somente à medida que a consciência simbólica pura se forma, com o auxílio do desenvolvimento da língua, e somente à medida que ela se fortalece mais e mais, a “categoria” da coisa ganha importância e estabilidade; e isso de tal forma que ela permeia cada vez mais o todo da intuição, imprimindo-lhe sua marca de forma cada vez mais clara e nítida e, em certo sentido, também cada vez mais forte e de modo unilateral.

No entanto, justamente por causa do domínio quase ilimitado que essa categoria exerce no âmbito do ser

7. Para confirmação, ver, p. ex., Clara e William Stern, *Die Kindersprache*, op. cit., p. 175 ss.

8. Para mais pormenores a esse respeito, ver especialmente o vol. II desta obra, p. 71 ss.

teórico e do conhecimento teórico, parece difícil, senão impossível, mostrar sua “origem” dentro desse mesmo âmbito. Se tudo o que conhecemos de modo teórico somente se nos apresenta como forma cunhada, como poderíamos esperar que fôssemos capazes de entender teoricamente o, por assim dizer, ato da cunhagem como tal e de derivá-lo também da teoria? Nunca conseguiremos apreender de forma imediata a função que aqui impera, pois ela se nos mostra apenas em seu resultado e sempre volta a desaparecer nesse resultado. Há, porém, um meio de torná-la visível, ao menos de modo indireto, já que de fato nem todos os elementos do mundo teórico nem todas as suas estruturas mostram o mesmo tipo e a mesma estabilidade em sua articulação. Nas estruturas da consciência, os fenômenos são, de certo modo, sempre munidos de caracteres definidos e puramente representativos; porém, a tensão dinâmica que prevalece aqui não é a mesma em toda parte. É precisamente essa dessemelhança, essa variabilidade que nos mostra um caminho para distinguir, em sua exata inter-relação, ambos os fatores que somente conhecemos nesta inter-relação. Ao fazer essa distinção, certamente devemos resistir ao impulso de querer tornar a diferença entre significado e significação mais inteligível, recorrendo a diferenças onticamente reais ou explicando-as a partir de suposições realistas sobre a natureza e a estrutura do mundo das coisas ou sobre a natureza do mundo das sensações simples. Já pudemos demonstrar o círculo vicioso em que tais explicações se movem, em todas as tentativas de caracterizar o fenômeno expressivo puro como um fenômeno mediato, que se funda em certos atos do julgamento, da inferência e da conclusão⁹. A mesma

9. Cf. p. 94 ss. da presente obra.

forma de “justificação” sempre volta a desembocar nas mesmas explicações que procuramos fornecer da função representativa pura. Aqui sempre prevalece o esforço de colocar no lugar da “indicação” que todo fenômeno representativo genuíno contém em si uma outra forma puramente mediata de demonstração. O ato da “intenção”, do propósito objetivo em geral, deve de algum modo ser transformado em um ato discursivo, em uma sequência de atos lógicos do pensamento. Contudo, assim como a experiência expressiva simples não se deixa diluir em uma cadeia de inferências analógicas, também não é possível que isso aconteça ao fenômeno expressivo, enquanto nós o tomamos em sua verdadeira forma básica e em seu original caráter determinado. O fato de a “representação” constituir para nós um objetivo, o fato de nela e por meio dela esse objetivo se “dar a conhecer” é completamente diferente do fato de, de acordo com seu puro resultado, um conteúdo depender de outro, do fato de que um conteúdo esteja ligado a outro por meio de uma causalidade, seja ela de ordem empírica ou transcendental. Por conseguinte, a forma de conclusão, por meio da qual esse tipo de causalidade é reconhecido, a forma da inferência “indutiva” ou da derivação “dedutiva” necessariamente passa ao largo do fenômeno e do problema da representação. Isso porque tal problema não pertence de modo algum à esfera do pensamento “abstrato”; ao contrário, ao lidarmos com ele, encontramos-nos no centro da apreensão intuitiva da realidade. Certamente, esse tipo de apreensão é totalmente diferente daquela proveniente da experiência expressiva pura. Em lugar do modo da “percepção do você”, que prevalece na experiência expressiva, começa agora a surgir um novo modo, o modo da “percepção da coisa”. Todavia, é verdade que tanto em um quanto em outro caso nós não

seguimos o “você” ou a “coisa”, mas os *temos* de maneira indireta, numa forma específica e original de visão. Não carece perguntar de onde vem essa visão; podemos apenas nos certificar de que ela é em si. Afinal, nossa tarefa não se constitui em encaixá-la em qualquer teoria já existente e aceita, mas muito mais em compreender como ela é em si, como a “teoria” pura torna possível a postulação e a apreensão de determinações e fatos “objetivos”. Nos casos de representação genuína, não temos de lidar com um mero material sensorial que só posteriormente e por meio de certos atos que nele se realizam procede à representação de um objeto e, como tal, é interpretado. Ao contrário, estamos sempre diante de uma intuição global formada, que é um todo objetivamente significativo e repleto de “sentido” objetivo. Aqui, restamos, portanto, apenas reconhecer a relação simbólica fundamental como a expressão pura, como o autêntico fenômeno original, que se revela como fator constitutivo de todo “conhecimento” do objeto. Sem a constatação de que os fenômenos da consciência não se sucedem nessa consciência como imagens meramente momentâneas, o que nos é dado aqui indica algo que não está aqui, o que nos é dado agora retoma ou antecipa algo que não nos é dado agora – sem isso não seria possível entender o fenômeno de um mundo intuitivo, quanto mais descrevê-lo. Apenas nessa função evocativa, e em virtude dela, há para nós um conhecimento da realidade objetiva e uma articulação especial, uma divisão de acordo com “coisas” e “atributos”. No entanto, essa função em si não pode ser inversamente explicada, ou seja, explicada a partir de determinações objetivas e de pressuposições.

Para elucidar esse estado de coisas em detalhes, partiremos inicialmente de uma esfera determinada de fenômenos sensualmente intuitivos. A psicologia sensua-

lista geralmente toma o mundo das cores como uma diversidade de sensações que se articulam conforme certas distinções, ou seja, que se ordenam de acordo com a luminosidade ou a tonalidade. Porém, Hering, em suas investigações fundamentais sobre as impressões ópticas de luz, já protestou, com toda razão, contra essa formulação. Quem chama as cores de “sensações” – ressalta ele – passa a impressão de que elas consistem, num primeiro plano, em determinações “subjetivas”. Entretanto, ainda que essa designação de subjetividade possa ser fundamentada do ponto de vista da física, o mesmo não acontece do ponto de vista da fenomenologia, pois, de acordo com nossa experiência, as cores não nos são dadas de modo algum como estados ou como modificação do próprio eu, mas o que verificamos nelas são sempre tipos de determinação objetiva, são relações da realidade objetiva. Nesse sentido, a cor deve, portanto – desde que não passemos da observação fenomenológica à explicação fisiológica ou física –, ser antes designada como atributo do que como sensação. Nela não são percebidos, de forma direta e verdadeira, nem um estado do eu nem uma propriedade da luz, mas, ao contrário, nós as consideramos como estruturas objetivas. Na visão, o que está em jogo não é o fato de vermos os raios como tais, mas sim o de vermos as coisas externas por meio deles: o olho não deve nos informar sobre a respectiva intensidade ou qualidade de uma luz que vem das coisas externas, mas sobre essas coisas em si¹⁰. Dessa forma, mostra-se necessário, mesmo do ponto de vista da “óptica fisiológica”, tra-

10. Edwald Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, Berlim, 1920, p. 13 ss. (publicado primeiramente em *Handbuch der Augenheilkunde*, parte I, cap. 12).

çar uma nítida linha divisória entre o tipo de “visão” que consiste na mera recepção de impressões de luz e suas diferenças, e o tipo de visão a partir da qual construímos nosso mundo intuitivo. É em especial a assim chamada “constância das cores dos objetos da visão” que nos esclarece que a mera igualdade de estímulos, por exemplo, a quantidade de luz que penetra o olho, não é de forma alguma suficiente para determinar o conteúdo da intuição de modo inequívoco. Observamos que, dependendo das condições especiais a que a percepção está submetida, o “mesmo” estímulo de luz pode ser aplicado de diversos modos na construção da realidade, e que aparentemente essa mesma “sensação” de luz pode ter um “significado” objetivo muito diferente. Numa análise fenomenológica mais criteriosa – assim como a desenvolvida de modo exemplar por Schapp, em seu trabalho intitulado *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* [Contribuições à fenomenologia da percepção] – evidencia-se inicialmente que é possível distinguir no fenômeno que chamamos de “cor” certas ordens, e que, correlacionado ao fato de esse fenômeno pertencer a uma dessas ordens, ele passa a ter para nós significados muito diversos. Em uma ordem, a cor é tomada como “imagem de luz” e, como tal, é apreendida e determinada, sem que lhe caiba a função de evidenciar ou representar um objeto; contrariamente, em outra ordem, o olhar está voltado somente para determinações objetivas, e a cor é sempre utilizada apenas como meio de entrever o objeto que se manifesta nela, não sendo, porém, considerada em seu próprio modo de manifestação. Schapp relata que

Há uma diferença no modo como a pessoa simples e o artista veem as coisas, ainda que deixemos de lado quaisquer fatores estéticos. A pessoa simples [...] vê as coisas apenas

na cor que elas aparentemente preservam em toda mudança de luz, o que é também chamado de cor real ou inerente; essa pessoa não enxerga os reflexos, as luzes, as sombras coloridas, a não ser quando são movidas a isso. Ela pode até ver a sombra que sua figura projeta no chão iluminado pelo sol, ela chega a ver o reflexo luminoso do espelho de mão, e fazer com que sua projeção fique dançando sobre a parede, ela vê um capacete reluzir à luz do sol, vê a cintilação da luz nas paredes quando a lareira está acesa, mas não lhe ocorre que, com o céu encoberto, uma cereja ou um olho tenham sempre essa mancha de luz, independentemente da iluminação [...] Assim, embora sem essas imagens de luz o objeto não possa ser percebido, por outro lado, certamente não se pode exigir que tais imagens sejam percebidas se o objeto tiver de ser representado [...] Podemos contemplá-las, observar a forma como elas se agrupam junto do objeto, como se depositam em sua sombra, a forma como o penetram com a luz, como o encobrem com a claridade e o brilho do sol. Entretanto, parece que nessa posição a coisa fica um pouco prejudicada. Para mim, é como se pudéssemos ficar tão absorvidos por essa imagem de luz que praticamente não víssemos mais o objeto [...] A percepção das coisas não parece ser compatível com a percepção das imagens de luz, mas faz parte da percepção das coisas que as imagens de luz penetrem modestamente no pano de fundo em que elas são indispensáveis. Se elas estiverem no lugar apropriado, a percepção das coisas ocorrerá. Se elas irromperem de maneira muito intensa, de forma que não seja possível deixar de vê-las, isso perturbará a percepção. Elas devem "conduzir" o olhar para a coisa; o olhar não pode ficar preso a elas¹¹.

11. Wilhelm A. J. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Göttingen, 1910, I, D, p. 78 ss. e 106 ss.

Schapp acrescenta ainda que no momento em que trocamos ambas as ordens de cores aqui diferenciadas, no momento em que passamos a ver uma cor que até então considerávamos um mero “efeito de luz”, uma cor verdadeira, uma cor real, ou seja, uma “cor da coisa” e vice-versa, também a percepção global passa a ter um outro caráter e sentido. Existe uma dependência muito definida entre a ordem em que a cor estabelece relação com nossa consciência e o objeto que é representado por essa ordem de cor: “A alteração da ordem de cor tem como consequência imediata a alteração do objeto representado.” O que é aqui designado como ordem de cor consiste precisamente naquela “visão” muito definida, resultante da função representativa especial desempenhada pela cor em cada caso específico. Schapp também enfatiza que a cor é simplesmente o representante das coisas para nós.

Mas não basta que haja a cor para que a coisa esteja representada: é preciso que a cor esteja articulada, ordenada e adquira formas [...] É mediante essa ordem de cor que o espaço e a forma passam a ser representados para nós. Em relação à cor, o espaço é, portanto, algo representado. A cor em si não é representada: é dada de forma direta, mas ela representa formas no espaço [...] A forma, por sua vez, representa a coisa com seus atributos. Ela ainda não pertence à coisa nem constitui uma forma imediata da coisa, mas sim algo representado, que por seu turno também representa algo¹².

Conforme se pode depreender de tudo isso, a cor não é em si um conteúdo que se situe em um espaço objetivo

12. Wilhelm A. J. Schapp, op. cit., p. 114 ss.

e esteja nele articulado de forma diversificada, mas constitui, se considerada na multiplicidade de seus possíveis modos de manifestação, inicialmente o substrato a partir do qual a representação mental da realidade objetiva, ou seja, a ideia das “coisas no espaço”, é adquirida e construída. O que o homem simples acredita ter presente, o que ele pensa ser de certo modo palpável como coisa, ou seja, essa “presença” corpórea, deve-se justamente a essas formas e ordens da “representação”.

No entanto, com certeza não podemos deixar que essa visão nos impeça de tocar a originalidade dessas formas e nos faça atribuí-las a um estrato do mero caráter mediato, do qual elas foram removidas por sua significância e realização. Aqui, tanto a teoria do conhecimento do racionalismo quanto a do empirismo falharam no mesmo aspecto, pois, por mais que ambas sejam diferentes em suas respostas à questão de como nossas representações mentais estão relacionadas aos objetos, elas estão de acordo – muito mais do que seus proponentes parecem ter consciência – na formulação do problema e em sua introdução metódica. Ambas as teorias procuram um caminho que possa transformar a “mera” representação mental – por meio de atos definidos de mediação, que estão associados a ela – em intuição objetiva; elas buscam explicar a metamorfose pela qual o fenômeno oriundo de um simples dado da consciência torna-se um conteúdo da realidade, do “mundo exterior”. O empirismo reduz essa metamorfose a “associações” e “reproduções”; o racionalismo a operações lógicas, a julgamentos e inferências. Mas com isso o que passa despercebido de ambos na mesma medida é a circunstância de que todos os processos psicológicos e lógicos, aqui invocados, de certo modo chegam tarde demais. Todos eles

estão relacionados à combinação de elementos que, de alguma maneira, já são vistos como “existentes” e como algo postulado antes da combinação. A questão envolvida não se refere, contudo, à possibilidade e ao fundamento da combinação, mas à possibilidade da postulação da combinação. Nenhuma associação de meras “impressões” e nenhuma interdependência entre elas, ainda que estreita, conseguem explicar aquele modo de postulação original, inerente ao fato de que um fenômeno indica um ser objetivo, ao fato de que ele se dá como fator de uma intuição objetiva. O racionalismo acredita poder tornar esse modo de postulação “compreensível” apenas fazendo-o figurar como uma realização do conceito, como um ato da inteligência pura. Já na primeira forma clássica, com a qual o racionalismo surgiu na história da filosofia moderna, essa tendência básica mostra-se claramente. O que as “mediações” de Descartes queriam comprovar em primeira linha é justamente isso: que a ideia de que a identidade da coisa e sua constância não está de modo algum contida nos meros dados sensoriais da percepção, nas qualidades da cor e do tom, do toque ou do cheiro e do sabor, mas que ela é trazida a eles somente de modo secundário, somente por meio da reflexão lógica. Somente ao aplicarmos a “ideia inata” de substância à diversidade dos fenômenos sensoriais totalmente dispersos entre si, conquistamos a intuição de um objeto idêntico e constante, ao qual esses fenômenos se relacionam e cujas determinações e atributos eles representam. O pedaço de parafina que tenho diante de mim na percepção sensorial e que se mostra para mim como algo branco e redondo, duro e aromático, pode alterar-se em cada aspecto isolado; à medida que derrete, ele altera toda a sua contingência; contudo, nem

por isso ele deixa de ser para mim a mesma parafina, porque esse *ser a mesma coisa* não é derivado dos sentidos, mas do entendimento puro. "Ma perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination et ne l'a jamais été, mais seulement une inspection de l'esprit*." Com isso, de um golpe só o ato da percepção transforma-se em um ato do pensamento puro, em virtude da relação objetiva nele contida. É a "visão da mente", a *inspectio mentis* o que primeiramente faz das meras impressões modos de manifestação do objeto. A capacidade de o fenômeno sensorial tornar o objeto "visível", bem como de representá-lo, é reduzida a uma capacidade do entendimento, a seu poder de "inferência inconsciente". Com isso, certamente Descartes abandona o solo em que ele originalmente se encontrava e prepara a transição da fenomenologia da percepção para a metafísica da percepção. Descartes, que combateu o realismo do objeto absoluto, partindo do *cogito*, sucumbiu no final ao realismo das "ideias inatas". Assim como a clara ideia de Deus precisou abrir-lhe novamente o caminho para aquela ontologia escolástica, que ele já havia superado, ainda que apenas em sua forma básica e em seu método, sua análise pura da consciência teórica também o trouxe de volta a suposições metafísicas sobre a origem dessa ontologia¹³.

Se quisermos evitar esse passo, que comporta em si um verdadeiro μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, parece não res-

13. Para mais pormenores a esse respeito, ver introdução de meu livro *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902.

* "Minha percepção não é uma visão, nem um toque, nem uma imaginação, nem jamais o foi, mas somente uma inspeção do espírito." (N. E.)

tar outro caminho senão o de tentar derivar e explicar os fenômenos não a partir de seus “fundamentos” transcendentes, mas somente apreendendo-os em sua inter-relação e, por força dela, fazendo com que eles se esclareçam um ao outro. Tal elucidação torna-se possível porque o caráter da “representação”, que, como tal, pertence totalmente à essência da “consciência”, não emerge em todas as estruturas dessa consciência com a mesma pregnância e clareza, sendo que obtemos assim um meio de decompô-lo em diferentes fases, e podemos observar a transição de uma fase para a outra. Em tal modo de observação surge claramente aquela diferença da relação de tensão dinâmica existente entre o conteúdo de um fenômeno e sua função representativa, a que já nos referimos em termos gerais. Todo conteúdo sensual, ainda que “elementar”, já está repleto ou, como diríamos, carregado de uma certa tensão. Ele nunca está simplesmente “ali” como conteúdo isolado e solto, mas precisamente nessa sua existência ele aponta para algo que se encontra além de si mesmo; ele forma uma unidade concreta entre “presença” e “representação”. Na medida em que a consciência avança no sentido de formações mais ricas e mais elevadas, também essa unidade atinge um cunho cada vez mais definido e preciso. Seus fatores vão se distinguindo de forma cada vez mais clara, e ao mesmo tempo a relação interna e a união entre eles não são desfeitas ou enfraquecidas por essa distinção; ao contrário, despontam de forma cada vez mais intensa. Se, nesse avanço, compararmos cada uma das esferas sensoriais umas com as outras, constatamos haver entre elas uma espécie de estrutura hierárquica; há entre elas uma certa sequência que nos leva de uma relativa indeterminação a graus cada vez mais elevados de determinação, a graus de “distinção”

intuitiva. Os sentidos “primitivos” mostram-nos apenas o início de uma tal determinação. Eles se movem essencialmente no círculo de certos valores expressivos, frequentemente muito fortes, que, porém, não admitem uma separação “qualitativa” totalmente nítida. Desse modo, os dados isolados oriundos do olfato parecem se distinguir para nós principalmente por meio de tais caracteres expressivos: o caráter do atraente ou do repulsivo, do forte ou do suave, do agradável ou do repugnante, do calmante ou do excitante. Essas diferenças de afecções, porém, ainda não conduzem a uma distinção verdadeiramente “objetiva” das qualidades isoladas. Uma gradação e uma ordem, assim como encontramos em outras diversidades sensoriais, sobretudo em relação ao tom e à cor, comprovam ser aqui impraticáveis. Isso porque aqui, de um lado, falta ainda a determinação espacial clara: os odores “não se prendem” a locais determinados, mas, no que diz respeito à sua localização, eles são portadores de uma vagueza transitória, de uma “flexibilidade elástica”¹⁴. Essa vagueza mostra claramente o quão difícil é para a língua firmar-se solidamente nesse âmbito e penetrá-lo com seu poder. Quando a língua procura designar determinadas qualidades do cheiro, ela se vê geralmente impelida a tomar um caminho indireto, que passa pelo substantivo, cunhado por ela com base em outros dados intuídos sensualmente. Uma classificação, assim como aquela das cores em nomes “universais” – vermelho, azul, amarelo e verde – não é possível aqui. “Ou nossas palavras para cheiros são apenas adjetivos provenientes de coisas que possuem cheiro (floral, canforado etc.) ou elas implicam

14. Para mais pormenores a esse respeito, ver Hans Henning, *Der Geruch*, 2. ed., Leipzig, 1924, p. 275 ss. e 278 ss.

apenas uma comparação com o ‘verdadeiro’ portador do cheiro (por exemplo, cheiro *comparável ao de framboesa* ou *similar ao jasmim**). Não é possível de modo algum uma abstração de cheiro. Do jasmim, do lírio, da cânfora e do leite podemos abstrair facilmente a cor em comum, a saber, o ‘branco’, porém, ninguém é capaz de abstrair analogicamente o cheiro comum, observando um fator geral e desconsiderando a distinção¹⁵.” Assim, aqui ainda estamos aquém daquelas “primeiras generalidades”, que são o ponto de partida para toda formação da língua e toda verdadeira formação de conceito. Iremos dar um passo decisivo no sentido de progredir das impressões para as representações, se transferirmos nosso olhar do âmbito das sensações do olfato para o das sensações táteis. O tato já foi designado até mesmo como o verdadeiro “sentido da realidade”, como o sentido cujos fenômenos possuem a capacidade de ser portadores da realidade e que, por essa razão, desfrutam da primazia epistemológica diante de todos os demais sentidos. Mas, por mais que

* Aqui, embora em termos de sentido ocorra o mesmo em português, em termos de formação de palavras temos uma diferença estrutural com relação ao idioma alemão: ao passo que no alemão é possível compor um adjetivo que designa um cheiro a partir da junção de um substantivo – que informa o elemento portador do cheiro – acrescido de um sufixo que significa *ser do tipo de/comparável a* ou *similar a*, como nos casos acima, “*himbeerartig*” (comparável ao de framboesa) ou “*jasminähnlich*” (similar ao jasmim), o sistema da língua portuguesa não permite a construção de um adjetivo com tal estrutura, sendo necessária a elaboração de uma expressão. Assim, embora tenhamos adjetivos que designam cheiros, p. ex., amadeirado, floral, cítrico, os quais remetem diretamente à origem do cheiro, não é possível designar outros cheiros senão por meio de expressões que explicitam o verdadeiro elemento que exala o cheiro ou que o comparam com tal elemento, p. ex., cheiro de café, cheiro parecido com o do limão etc. (N. T.)

15. Henning, op. cit., p. 66.

esse traço de objetividade lhe seja apropriado, ainda assim ele parece ficar no meio do caminho. Afinal, ele não traça uma divisão clara entre as determinações meramente circunstanciais e as puramente objetivas, e nos fornece as segundas apenas envoltas pelas primeiras. Aqui, não podemos apreender os objetos de outro modo senão por meio da percepção do próprio corpo e não podemos desvinculá-los desse fundamento. Portanto, os fenômenos do tato permanecem ligados num sentido bipolar, pois neles um componente “subjetivo”, relacionado ao corpo, inevitavelmente caminha ao lado de outro que se relaciona com as coisas e seus atributos. Katz afirma o seguinte:

Há fenômenos do tato que, particularmente quando a atitude interna é adequada, parecem ser exclusivamente indicadores de algo objetivo, mas uma alteração da atitude pode [...] fazer que o fator da sensação – entendido como uma circunstância de nosso corpo – desponha neles como um atributo intuitivamente dado e não apenas como algo descoberto... Se, no sentido da atualização, tanto o lado subjetivo quanto o lado objetivo da percepção do tato são quase imperceptíveis, sua bipolaridade permanece, porém, [...] intuitivamente percebida como realidade¹⁶.

Com isso, a tendência para a representação é aqui inconfundível, contudo ela ainda não obtém a satisfação verdadeira: o conteúdo “objetivo” fica, por assim dizer, parado no limite do próprio corpo, em vez de tornar-se um verdadeiro “além”, em vez de deslocar-se para uma distância ideal. Tal distanciamento somente será atingido

16. David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig, 1925, p. 255.

nos sentidos mais altamente “objetivos”, como a audição e a visão. E mesmo neles é possível observar ainda uma espécie de gradação da função representativa, quando nem todos os fenômenos podem ser conhecidos dentro dos dois âmbitos dessa função com a mesma determinação e ênfase. No que diz respeito às cores, é possível distinguir nelas – após as investigações fundamentais de Hering, complementadas por Katz – um “modo de manifestação” triplo, ou seja, que apresenta três aspectos. Podemos tomá-las como simples manifestações ópticas, como “imagens de luz”, com certa claridade e tonalidade, que apreendemos puramente como tais; ou então podemos tomá-las como “cores de objetos”, como cores que, como diríamos, não ficam oscilando no vazio, mas que estão ligadas a determinadas coisas e que nos chegam à consciência na forma de “atributos” dessas coisas. No primeiro caso, temos diante de nós o fenômeno das “cores planas”, que nos são dadas como uma fonte simples e plana, sem que essa fonte esteja ligada a um substrato objetivo; já no segundo, as cores nos chegam como “cores de superfície”, como qualidade inerente de um determinado objeto. A partir desses dois modos de manifestação, distingue-se ainda um terceiro: o modo das cores espaciais, isto é, aquelas cores que parecem preencher um certo espaço de três dimensões. Não necessitamos aqui tratar mais detidamente o problema específico e complexo, resultante da observação do mundo das cores, sob esses três pontos de vista¹⁷. Para nós o que constitui o ponto decisivo e de significado universal é o fato

17. Para obter todos os pormenores a esse respeito, ver a minuciosa análise de Katz, *Die Erscheinungsweise der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*, Leipzig, 1911.

de que, com a mudança do ponto de vista sob o qual tomamos um fenômeno de cor, ou seja, com a mudança do “aspecto” sob o qual o observamos, o fenômeno como um todo, como dado intuitivo, também sofre uma modificação característica. Se, por meio de uma mudança da “atitude interna”, transferimos um fenômeno – que até então havíamos tomado como cor de superfície e, como tal, o havíamos relacionado a um determinado objeto – ao fenômeno de uma mera cor plana, a imagem global da cor é também transferida, ela se coloca diante de nós em uma determinação intuitiva de outra natureza. Helmholtz afirmou que as cores de uma paisagem se revelam muito mais vibrantes e definidas se observadas com a cabeça em posição inclinada ou mesmo invertida, em vez da postura reta habitual. Ele interpreta o fenômeno da seguinte maneira:

No modo habitual de observação, procuramos apenas julgar os objetos como tais de forma correta. Sabemos que a uma certa distância as superfícies verdes parecem um pouco alteradas para outro tom de cor; nós nos acostumamos a não notar essa alteração e aprendemos a identificar o verde alterado de campos e árvores distantes com a correspondente cor dos objetos próximos. Com os objetos muito distantes, como cadeias de montanhas, resta pouco de sua cor a reconhecer, pois, na maioria das vezes, essa cor é recoberta pela cor do ar iluminado. Essa indefinida cor acinzentada, meio verde-azulada, que acima se delimita com o campo azul-claro do céu ou o crepúsculo alaranjado, e abaixo com o verde vibrante dos campos e florestas, é muito exposta a alterações por meio do contraste. Para nós, trata-se da cor indefinida e mutante da distância, cujas distinções observamos mais precisamente a cada mudança de tempo e de luz; entretanto, não determinamos sua verdadeira qualidade enquanto não a transferimos a um objeto específico, e o que conhecemos é apenas esse caráter

mutante. Porém, assim que nos colocamos em posições inusitadas, por exemplo, olhando por debaixo do braço ou por entre as pernas, a paisagem nos aparece como uma figura plana [...] Com isso, também as cores perdem sua relação com objetos próximos ou distantes e nos confrontam puramente com suas diferenças peculiares¹⁸.

Para explicar essa mudança peculiar da impressão sensorial global diante de uma mudança da “atitude interna”, a psicologia atual dispõe de dois meios diferentes. Ela poderia, com Helmholtz, ver o fenômeno como o resultado de uma atividade intelectual, ou seja, como processo de julgamento e conclusão, que certamente teria de ser tomado como uma teia composta de “inferências inconscientes” e, portanto, no fundo teria de ser transferida do âmbito do puramente fenomenal para o metafísico. Nessa transferência, mesmo o “empirista” Helmholtz ainda se mostra como herdeiro daquela teoria racionalista da percepção, conforme formulada por Descartes. Por outro lado, a psicologia da percepção tentou permanecer no fenômeno puro; ela frisou – conforme sempre insistiu Hering em seus argumentos contra Helmholtz – que o que estava envolvido nos fenômenos aqui tratados “era uma forma de visão essencialmente diferente e não apenas nosso conhecimento da diferença das circunstâncias externas”¹⁹, de forma que para tornar inteligível essa

18. H. L. F. von Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, 2. ed., Hamburgo e Leipzig, 1896, p. 607.

19. Hering, *Grundzüge der Lehre der Lichtsinn*, op. cit., parte I, § 4, p. 8 ss. Também Buhler teceu críticas mordazes à “teoria do julgamento” de Helmholtz, com base na ponderação fundamental que afirma que “as impressões das formas e os verdadeiros dados do julgamento seriam completamente diferentes um do outro”; cf. *Handbuch der Psychologie*, parte I: “Die Struktur der Wahrnehmung”, Jena, 1922, §§ 15 ss.

“diferença de visão” ela recorreu quase exclusivamente aos fatores reprodutivos que acompanham e modificam o ato da visão. Em lugar de uma função lógica entra em cena a função da memória e da “imaginação reprodutiva”. Hering ressalta que

[...] aquilo que vemos em um dado momento não é de modo algum apenas condicionado pelo tipo e pela intensidade da radiação que nos penetra o olho e pelo respectivo estado global de nossa retina; ao contrário, esses são apenas os chamados fatores primários de surgimento das cores provenientes dessas radiações. A eles estão associadas as reproduções de coisas anteriormente vivenciadas, despertadas por todo tipo de circunstâncias secundárias, e tais vivências, na qualidade de fatores secundários e, de certo modo, acidentais, também desempenham um papel na determinação da respectiva visão [...] A cor em que sempre vimos uma coisa externa fica impregnada de forma definitiva em nossa memória e torna-se um atributo fixo da imagem lembrada [...] Todas as coisas que já conhecemos por experiência própria ou que guardamos como algo já conhecido em função de sua cor são vistas por nós através das lentes das cores lembradas e, por essa razão, nós as vemos de forma muito diferente daquela que veríamos se não utilizássemos essas lentes. Com esse caráter volátil do olhar, até mesmo a cor lembrada de uma coisa que estamos vendo no momento pode substituir uma outra cor totalmente diferente, que teríamos visto se não tivéssemos dado oportunidade para a reprodução da cor armazenada em nossa memória. Tudo isso pressupondo-se que não dedicamos uma atenção especial à cor. Temos grande habilidade para distinguir as assim chamadas cores reais de uma coisa de suas cores ocasionais. Assim, distinguimos aquelas sombras, finamente graduadas, na superfície de um corpo, que nos ajudam a perceber sua forma, seu relevo, sua distância como algo acidental, se-

parando-se da cor das superfícies que as contêm, de forma que acreditamos ver, além do escuro da sombra e através dele, a cor “real” da superfície. As cores brilhantes que surgem nas superfícies lisas de certo modo separam-se, na percepção, das cores “reais” da superfície²⁰.

Os fenômenos que Helmholtz interpreta como fenômenos lógico-intelectuais, como o resultado de julgamentos e inferências, são, portanto, definidos por Hering essencialmente como fenômenos “mnêmicos”, assim como para ele a memória constitui um fator essencial de toda “matéria organizada”²¹. Porém, mesmo com tal explicação o próprio empirismo psicológico não pôde se contentar por muito tempo. Katz afirmou expressamente que para a interpretação de seus experimentos, que assimilavam e ampliavam os de Hering, as cores lembradas não seriam suficientes em caso algum. Ele também afirmou que, quando os papéis coloridos a serem submetidos a julgamento não eram definidos individualmente nem conhecidos de antemão pelos observadores, ainda ocorreriam os típicos fenômenos da “perspectiva de luz”, ou seja, da distinção entre a cor “real” de um objeto e uma qualidade de iluminação “acidental” ligada a ele. Ele conclui daí que as cores lembradas, em relação às quais ele mesmo admitiu inicialmente que ocupavam uma posição central na visão das cores, devem contentar-se com um papel secundário diante dessa explicação²².

20. Hering, op. cit., § 4, p. 6 ss.

21. Cf. Hering, *Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie*, Viena, 1876.

22. Para mais pormenores a esse respeito, ver Katz, *Die Erscheinungsweise der Farben*, op. cit., § 17, p. 214 ss.; sobre o conceito e o problema de “perspectiva de luz”, ver § 8, p. 90 ss.

Aqui, a psicologia empirista encontra-se de novo exatamente no limiar de nosso problema filosófico geral, pois novamente se revela que na estrutura, na ordem e na articulação do mundo das cores, assim como no papel que esse mundo das cores possui na representação das relações espaciais e objetivas, estamos lidando não tanto com uma realização do “entendimento” discursivo ou com uma tal imaginação meramente “reprodutiva”, mas sim com aquela “imaginação produtiva”, que Kant designou como “um ingrediente necessário da própria percepção”²³. Um “ingrediente da percepção” em sentido estrito nunca pode significar um fator que simplesmente se apresenta à “sensação” dada, seja para reinterpretá-la conforme o julgamento, seja para complementá-la por meio de elementos reprodutivos da memória. Em vez de uma complementação posterior, trata-se aqui antes de um ato de formação original, que está relacionado à intuição como um todo e que a “torna possível” como um todo. Se, com base em nossas investigações anteriores, designamos esse ato como um ato de “ideação simbólica”, então deveremos também notar que esse ato de ideação não é um “fator secundário e, de certo modo, acidental”, que codetermina a respectiva visão, mas que, visto pela ótica da mente, somente ele constitui essa visão. Isso porque para nós não há visão e não há coisas visíveis que não estejam situadas em algum tipo de visão mental, de ideação. Uma visão e um objeto vistos fora dessa perspectiva, uma “mera” sensação fora e anterior a esse ato de formação, é uma abstração vazia. O “dado” deve ser sempre tomado já em um “aspecto” definido e apreendido como subespécie desse aspecto, pois é esse

23. Ver prefácio, p. VII.

aspecto o que primeiro lhe confere seu “sentido”. Tal sentido não deve ser aqui entendido como ingrediente conceitual secundário ou como ingrediente associativo, mas constitui o simples sentido da intuição original em si. No momento em que passamos de uma certa forma de “visão” a outra, não apenas um fator particular da intuição, mas a intuição em sua totalidade, em sua unidade completa, é submetida a uma metamorfose característica. Não é apenas para a intuição determinada cientificamente ou para a intuição formada de modo artístico, mas também para a intuição empírica simples que são válidas as palavras de Goethe que afirmam que as coisas intuídas se comportam já de modo produtivo: “e ainda que os cientistas queiram fechar o corpo contra a imaginação, eles são levados, antes mesmo de o saberem, a evocar a ajuda da imaginação produtiva”²⁴. Para Goethe, dessa relação com a “imaginação produtiva” resultaria aquela “diferença entre as formas de ver”, que ele sempre voltou a assinalar; resultaria o fato de que tudo aquilo que é visto de modo “sensual” já é visto também “com os olhos da mente”. Se o fisiólogo ou o óptico fisiologista tentar simplesmente separar aqui o fator sensorial do mental, se ele estiver inclinado a observar o primeiro fator como “primário” e o segundo como “secundário ou acidental”, pode ser que essa tendência esteja relativamente justificada do ponto de vista da “visão” que ele próprio detém e que lhe prescreve a direção de sua observação, ou seja, do ponto de vista da análise causal, da “explicação” genética do processo de percepção; porém, essa tendência estaria totalmente fadada ao fracasso se ela quisesse tornar absoluta essa justificativa relativa. A observação

24. Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften*, op. cit., VI, p. 302.

puramente fenomenológica aqui está mais inclinada – se ela realmente falar ainda de um “antes” e um “depois” – a inverter a relação: ela irá enfatizar que a “ideação”, que o tipo de “visão” constitui o verdadeiro *πρότερον τῆ φύσεως*, porque é somente nele e por meio dele que o significado daquilo que é visto emerge e é determinado.

Se observarmos outra vez o mundo das cores e os diferentes “modos de manifestação” que as cores nos oferecem sob esse ângulo, encontraremos nele a confirmação total de nossa conclusão geral. Por mais longe que possamos levar a “redução” das cores, por mais que possamos despir a cor de seu caráter representativo, de seu valor representativo para o espaço e o objeto, nunca conseguiremos recuar até aquele ponto em que ela seria uma mera “sensação”, desprovida de toda articulação intuitiva. As assim chamadas cores de superfície se nos apresentam como os “modos de manifestação original” das cores, e – observadas sob o ponto de vista biológico e psicológico – tal proposição quer dizer que “o centro da retina apresenta à consciência as cores planas como primeira reação à luz ou que ela percorre toda a situação que condiciona esse modo de reação, antes de chegar à percepção das cores de superfície”²⁵. Mesmo diante da consciência plenamente desenvolvida de cor, espaço e objeto, é possível transformar, por meio de certas condições experimentais selecionadas de modo artificial, todas as cores do espaço e dos objetos em meras cores planas, de forma que desponte uma “redução completa das impressões de cores”²⁶. Agora, não é mais o espaço ou uma

25. Katz, op. cit., p. 306 ss.

26. Sobre o conceito e o método da “redução completa” das impressões de cores, ver Katz, op. cit., § 4, p. 36 ss.

determinada coisa que a cor torna visível, mas o que ela mostra é apenas a si própria: ela aparece como um membro dentro de uma diversidade de “experiências de luz” hierarquizadas. Porém, mesmo essas experiências de luz mostram ainda uma nítida formação, quando elas se distinguem claramente umas das outras e se ordenam em meio a essa distinção. Elas não apenas possuem diferentes graus de “coerência”, de forma que uma cor parece distinguir-se da outra por meio de uma margem maior ou menor, que produz um princípio de ordenação muito definido, mas na própria ordem há também certos pontos distintos, aos quais os elementos isolados se articulam. Mesmo tomada como mera impressão de luz, uma nuance de cor específica não apenas *está* “presente”, mas é ao mesmo tempo “representativa”: aquilo que nos é dado aqui e agora, por exemplo, o vermelho momentâneo e individual, não apenas *se apresenta* à nossa consciência, mas se nos apresenta como “um” vermelho, como exemplar de uma espécie que é representada por ele. Ele está envolvido em uma sequência global de nuances de vermelho de tal forma que parece pertencer e estar subordinado a essa sequência, e é em virtude dessa ordem que a totalidade de tal sequência é representada. Sem essa relação, nem mesmo a impressão seria definida “precisamente como tal”, seria definida como o $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, no sentido aristotélico. Assim, chegamos a uma nova dimensão da representação, quando uma impressão de cor individual não apenas representa a espécie de cor a que ela pertence, mas atua também como meio de representação para algo totalmente heterogêneo, ou seja, para determinações de coisas e de espaços. A qualidade da cor como tal torna-se agora um mero “acaso”, que aponta para o elemento portador da cor, para o substrato per-

manente que está vinculado a ela. Tão logo a consciência siga essa “indicação”, esse tipo de “ideação”, a cor lhe aparecerá como uma experiência puramente intuitiva, despontando, de certo modo, sob uma outra luz: a nova forma de visão torna visível na cor algo mais. Enquanto nos detivermos simplesmente no âmbito das cores planas não poderemos falar de uma alteração da cor por meio da iluminação nem dizer que uma mesma cor pode ser dada em diferentes graus de “impressão”²⁷. Isso porque ambas as coisas pressupõem um ato de identificação que ainda não está de forma alguma presente em nossa visão das cores planas como tal, isto é, como uma simples “fonte plana”. Aqui, todo fenômeno de cor é válido somente por um único instante e, por outro lado, preenche esse instante; que é o *seu* presente. Ele se relaciona a si próprio e está autocentrado, de forma que toda mudança de suas propriedades implica ao mesmo tempo, necessariamente, uma mudança naquilo que ele “é”, uma mudança de sua “essência”. No entanto, é justamente essa autossuficiência peculiar, essa “autarcia” da cor que fica ausente quando não mais a tomamos em seu mero “em si”, mas a utilizamos como meio de representação, como “símbolo”. Agora, ela se torna tão “ambígua”, como qualquer símbolo necessariamente é, por causa de sua natureza. Assim como uma certa palavra somente pode ser interpretada sempre no conjunto da frase e sempre a partir do sentido global nela produzido linguisticamente, também um fenômeno particular de cor pode, dependendo do contexto no qual o tomamos, “significar” coisas muito diferentes. E essa variada rele-

27. Para mais pormenores a esse respeito, ver Katz, op. cit., § 24, p. 264 ss.

vância e pregnância de sentido permanecem inteiramente na esfera das experiências intuitivas. Do ponto de vista puramente intuitivo, uma cor nos transmite uma impressão diferente, ou seja, “parece diferente”, se, tomada de forma representativa, ela for removida de seu lugar, isto é, se, em vez de ser “vista” como uma cor de superfície, ela for vista como uma cor plana ou vice-versa. Assim como duas cores *a* e *b* são comparadas como cores planas, e *a* aparece nitidamente como a mais clara e *b* como a mais escura, também é possível que essa relação se inverta abruptamente se passarmos a uma outra ordem de observação, ou seja, tomando *a* e *b* como cores de coisas ou de espaços. As investigações de Hering e Katz estão repletas de exemplos marcantes dessa mudança característica dos fenômenos de cor, decorrentes da transição de uma ordem de cor a outra. Um dos exemplos expõe o seguinte:

De pé em frente a uma janela, seguramos em uma mão um papel branco e, na outra, um papel cinza e os mantemos inicialmente na posição horizontal, com uma pequena distância um do outro. Se inclinarmos o papel cinza na direção da janela e afastarmos o branco, a imagem do papel cinza em nossa retina logo passa a ter uma luz mais intensa do que a do papel branco; porém, embora notemos a alteração de luminosidade, veremos o papel “realmente” cinza, agora intensamente iluminado, ainda como cinza, e o branco, agora sob uma luz mais fraca, ainda como o branco “real”. Contudo, se observarmos os papéis apenas com um olho, por uma espécie de tubo fixo, será fácil ver suas cores num mesmo plano, caso as duas imagens estejam imediatamente lado a lado e não haja sombreamento entre elas, sendo possível ver apenas um pedaço de cada papel. Nesse caso, vemos o papel cinza mais claro e o branco, mais escuro, de acordo com a diferença de

ambas as intensidades de luz [...] Se aproximarmos ou afastarmos alternadamente o papel cinza ou o branco da janela, tomaremos o visível aumento de brancura (clareza) ou do negrume (escuridão) das superfícies como um mero acidente de sua cor “real”: tanto o papel branco como o cinza conservam para nós a cor “que ele realmente tem”, ainda que ocasionalmente ele pareça mais claro ou mais escuro. Aqui, não vemos, portanto, a cor “real” da superfície alterar-se, assim como quando, por algum motivo, surge uma “mancha” na superfície; ao contrário, parece que a cor que pertence à superfície continua existindo para nós, embora tenhamos de fato notado sua alteração. Em muitos casos, vemos até mesmo um aumento accidental da brancura ou do negrume de uma superfície como algo inteiramente separado de sua cor “real”: por exemplo, quando uma sombra passeia sobre uma superfície ou um espelho cria uma mancha de luz movendo-se sobre uma superfície²⁸.

Como vemos, a mudança no fenômeno aqui se deve à alteração do ponto de referência. Se a “coisa” que é portadora de uma determinada cor é tomada como esse ponto de referência, a “reconhecimento” e a “representação”, por assim dizer, continuam sendo guiadas pela coisa. Ao “objeto” constante é atribuída uma cor constante como “atributo” permanente – e todos os fenômenos de cor têm somente um único sentido e uma única tarefa, que é a de representar para nós esse atributo, ou seja, de servir-lhe de símbolo. Por conseguinte, não nos apercebemos dos efeitos da alteração de luz, e somente “enxergamos” a “cor permanente” do objeto. No entanto, assim que essa “intenção” e esse “ponto de vista” se modificam, altera-se também o aspecto geral do fenômeno de cor. Ele

28. Hering, *Grundzüge einer Lehre vom Lichtsim*, op. cit., § 4, p. 9 ss.

toma uma outra aparência, conforme seja visto como uma subespécie da “substancialidade” da coisa, ou como um “efeito” baseado em uma combinação transitória de circunstâncias. Para citar novamente um outro exemplo de Hering, vejamos o seguinte trecho: “estou percorrendo um caminho coberto de densa folhagem, no qual refulge diretamente, em um espaço delimitado, por entre uma fresta na ramagem, um raio de sol: no primeiro momento, acredito estar vendo um local tingido de branco pela cal, porém, quando olho mais detidamente, não vejo mais o branco, mas apenas uma luz sobre o chão cinza-amarronzado”. A direção da “ideação”, portanto, conduz o fenômeno puramente “óptico” a caminhos muito definidos. Em um caso, o fenômeno óptico é utilizado como representação de uma relação de coisa e atributo, em outro, como representação de uma relação causal: em um caso, ele simboliza para nós um ser substancial (o ser da “mancha”), no outro, um reflexo de luz enquanto efeito momentâneo. Todavia, em ambos os casos seria um equívoco dizer que aqui a “categoria” da substancialidade ou da causalidade estaria apenas posteriormente atrelada a uma “sensação” intrinsecamente idêntica, e que ela de algum modo comprimiria essa sensação em um esquema formal preexistente. E isso porque aqui não está sendo notado justamente o mais importante, a saber, que é precisamente a identidade do ponto de referência que prescreve a trajetória da “reconhecimento” e da “representação”, não apenas no sentido daquilo que é previamente dado, daquilo que “aí está”, mas como o resultado de uma direção da observação e do objetivo ideal a que essa observação visa. Se a intenção estiver voltada para a “unidade do objeto”, no sentido da experiência “objetiva”, então a cor da iluminação aparecerá como um

acaso, que nós “desconsideraremos”, com o intuito de não perder de vista a continuidade desse objeto. Se, ao contrário – embora isso com certeza geralmente somente aconteça em uma situação “científica” especial – analisarmos os fenômenos de cor e de luz, se não olharmos através deles os objetos que eles representam, mas nos deixarmos absorver por sua própria estrutura, a identidade irá mover-se da esfera da coisa para a do “fenômeno”. O fenômeno, por sua vez, em toda a sua transitividade e variabilidade, em seu “ser assim e não de outra forma”, neste momento constitui aquilo que queremos reter e conhecer agora: aquilo que representa passa à esfera daquilo que deve ser representado. Com isso, porém, não saímos do âmbito da inter-relação entre representante e representado, pois, se assim o fosse, também teríamos saído do âmbito da “intuição” concreta. Somente o polo da relação básica, somente os pontos de referência foram deslocados, ao passo que a relação em si permanece inalterada em sua função universal²⁹.

29. É característico como Katz, que pareceu inicialmente empregar grande esforço para encaixar suas observações e experimentos no âmbito de uma teoria geral da associação, ou seja, para explicar essa teoria a partir de meras leis da “imaginação reprodutiva”, foi cada vez mais impelido para fora dessa base de explicação pelos próprios fatos. Ele afirmou expressamente que o fenômeno da assim chamada “perspectiva de luz” e que a distinção entre as cores “verdadeiras” dos objetos e aquelas cores que lhes eram atribuídas apenas mediante uma certa iluminação “anormal” não poderiam mais ser suficientemente explicadas “por meio das reproduções centrais de resíduos ópticos”. “Operar com ideias de reproduções” – dizia ele – “já não é [no presente caso] permitido sem maiores problemas, pois os processos envolvidos [...] não são idênticos em todos os aspectos àqueles que normalmente temos em vista na associação de impressões ou de ideias”, pois na associação, no sentido comum da palavra, seria – segundo ele – atribuída aos elementos que se

Ao mesmo tempo, evidencia-se aqui como os fenômenos sensoriais somente adquirem caráter representativo, como eles só podem tornar-se portadores de fun-

associam entre si uma autonomia e independência plenas; cada um deles é suscetível de combinar-se com um outro, assim como na presente combinação. Além disso, não seria necessário haver entre os elementos ligados pela associação nenhuma conexão “interna”: eles só se juntam externamente, sem estar de algum modo necessariamente inter-relacionados. Finalmente, ele achava necessário que ambos os elementos da associação fossem apresentados como coexistentes ou sucessivos para se associarem. Contudo, nenhum dos três pressupostos se aplica ao processo que conduz à separação entre iluminação e coisa iluminada. “De acordo com a visão prevalecente, a impressão que ocorre quando a iluminação não está normal reproduz a impressão de cor que deveria ocorrer sob a iluminação normal. Portanto, as cores de superfície são vistas como os elementos. Essa visão, porém, está equivocada, pois nunca me é possível vivenciar as cores de superfície sem uma determinada iluminação; uma certa iluminação não está associada a uma certa cor de superfície, mas os elementos envolvidos entre si nessa relação é que são eles mesmos produtos dessas cores de superfície e iluminação.” Além disso, os elementos que são aqui associados possuem uma semelhança interna: são vivências de cor que, por meio de constante alteração, podem transmutar-se sempre umas nas outras. E, finalmente, essas vivências de cor nunca são dadas de forma simultânea nem precisam suceder-se com uma certa pressa para se associarem umas às outras, como, por exemplo, ocorre com as sílabas para estabelecerem uma associação entre si. Com o intuito de determinar todas essas diferenças e firmar a terminologia, Katz introduziu no lugar do conceito usual de associação o conceito de “associação em cadeia”. O que distingue a “associação em cadeia” das associações, no sentido comum da palavra, é o fato de “que os próprios elementos associados são produtos oriundos de duas grandezas (iluminação e coisa iluminada), cuja natureza enquanto produto de uma grandeza variável (iluminação) e de uma grandeza fixa (coisa iluminada) só deve ser, porém, extraída da vivência das cadeias de elementos” (op. cit., p. 376 ss.). Todavia, por meio desse conceito de “associação em cadeia”, o âmbito da teoria “clássica” da associação não apenas não é ampliado, mas ainda por cima é destruído.

ções representativas ao se articularem progressivamente, e – por outro lado – evidencia-se também como, inversamente, de toda articulação mais precisa que uma tota-

Isso porque aqui temos justamente uma forma de relação totalmente diferente daquela que está presente em qualquer “associação por semelhança” ou “associação por contato”. Temos aqui aquela relação de participação simbólica, em virtude da qual um fenômeno especial, dado aqui e agora, não representa somente ele próprio, mas também um complexo global: a manifestação do “mesmo” objeto sob “diferentes” iluminações. Assim, o que mantém a coesão dos membros isolados da sequência não é a sua semelhança nem a frequência com que eles se uniram em uma sucessão ou coexistência empírica, mas sim a função indicativa comum que eles cumprem: o fato de que eles, apesar de toda sua heterogeneidade sensual, estão ainda relacionados a um ponto de referência comum (justamente ao “x” do “objeto” idêntico). Essa relação não é explicada pela associação, mas é ela que torna possível a associação, a combinação do diverso e do diferente. “A consciência de um objeto em que ocorrem alterações de cor” – assim dizia Katz – “produz o elo das vivências de cor que serão desencadeadas por meio desse objeto, sob as mudanças de iluminação” (p. 379). É, porém, justamente a forma específica dessa consciência que nunca pode, como vimos, ser designada adequadamente por meio dessa mera “coexistência”, por meio da “associação de ideias”, embora possa ser “explicada” por meio dela (ver vol. I desta obra, p. 37 ss). As investigações de Katz mostram de forma muito instrutiva como os fenômenos puros de cor travam entre si uma relação completamente diferente e conquistam uma classificação totalmente nova, tão logo passemos da ordem das “cores planas” para a ordem das “cores de superfície”, isto é, tão logo os relacionemos à “unidade objetiva” do objeto e, de certo modo, os unamos a essa unidade. Ao passo que antes eles estavam relativamente isolados, sendo que cada fenômeno, por assim dizer, representava apenas a “si próprio”, agora eles passam a formar, graças a essa referência comum, uma sequência contínua, uma cadeia fechada, na qual cada membro representa o todo e *está* em função do todo. Os fenômenos sensoriais isolados não são conectados entre si externamente e por meio de sua mera semelhança empírica ou, ainda, por meio de relações de sucessão e coexistência empírica, mas são reunidos através de um meio comum do

lidade intuitiva vivencia em si resultam sempre possibilidades cada vez mais ricas e mais amplas para a representação. Somente dentro de uma diversidade articulada pode surgir um “fator” para o “todo”, e – em contrapartida – onde quer que haja um todo formado, a consciência precisa apenas da atualização de um de seus fatores para apreender junto a ele e nele o próprio todo, para “tê-lo” por meio desse fator. Desse modo, a toda mudança do ponto de referência, a toda “re-centralização” em uma estrutura intuitivamente dada corresponde em geral uma alteração daquilo que é representado por ela e por meio dela. Na mera cor plana é possível uma tal alteração do “ponto de vista” apenas em certa medida, pois enquanto ela for tomada como tal, enquanto ela for tomada como mera “fonte plana”, não haverá nela nenhuma distinção funcional de sentido, não haverá nela nenhum, por assim dizer, primeiro plano e nenhum segundo plano. No entanto, tal distinção logo aparece, assim que a cor se torna cor de superfície, assim que ela é tomada como “atributo”, como qualidade permanente de uma “coisa”. Na experiência sensível que é dada no mero aqui e agora como um complexo singular e indiviso, surgem agora fatores básicos claramente determinados, que são nitidamente separados um do outro. A intuição unitária se decompõe em um fator constante e um variável: a cor “invariável” do objeto é “vista” através de todas as mudanças de iluminação, é separada de todas as modificações que essas mudanças trazem consigo. Se

objeto unitário. Essa reunião que inicialmente estabelece entre eles o “laço espiritual” é um ato da significação: pois na medida em que os fenômenos de cor diversos e específicos “significarem” e “representarem” todos o mesmo objeto, eles mesmos se reunirão na unidade de uma “intuição”.

essa separação, ou seja, essa articulação interna ocorrer de outra forma, também o “objeto” da visão será modificado. O único lugar claro que interrompe a escuridão homogênea sob a ramagem de uma alameda – para permanecermos no exemplo de Hering – pode ora referir-se a esta, ora àquela unidade da coisa, pode ora ser tomado como “solo escuro à luz do sol”, ora como a cor branca oriunda da cal. No primeiro caso, o fator “iluminação” é postulado como variável e a diferença que vemos no campo óptico, em um determinado lugar, é “explicada” por meio dessa sua variação; no segundo caso, esse fator é visto como constante, e a diferença é atribuída ao fato de que as duas “coisas visuais” distintas (o chão e a cal sobre ele) são dadas. E, em cada caso, o fenômeno de cor adquire um outro caráter e um outro sentido puramente intuitivo, conforme ele se vincule a uma ou outra coisa. Ele se torna algo diferente, quando se move no sentido de uma outra sequência de objetos e passa a representar essa sequência em toda a sua totalidade e coerência, pois o *ser* do fenômeno não pode ser separado de sua função representativa, ele não é mais o mesmo quando passa a “significar” algo diferente, quando aponta para um outro complexo global como o seu pano de fundo. Trata-se de pura abstração tentar desvincular o fenômeno de seu contexto, tentar apreendê-lo como algo independente, anterior e alheio a toda função indicativa. O verdadeiro cerne da mera sensação, que somente *é* (sem ainda representar algo), nunca existe na consciência real e para ela, mas somente se dá, se realmente se dá, na consciência do psicólogo; ele constitui o protótipo daquela ilusão que William James chamou “the psychologist’s fallacy” [a falácia do psicólogo]. Assim que nos livramos fundamentalmente dessa ilusão, assim que reconhecemos que

não apenas as “sensações”, mas sim as “intuições”, ou seja, que não são os componentes, mas as totalidades formadas que constituem os únicos dados da consciência, então só poderemos perguntar: que relação há entre a “forma” dessas intuições e a “função representativa” que elas têm de cumprir? Logo veremos que aqui há uma genuína relação de reciprocidade: a formação da intuição é o verdadeiro veículo necessário à representação, e, por outro lado, a utilização da intuição como meio de representação traz consigo sempre novos “lados” e fatores da intuição, moldando-a em um todo cada vez mais rico e diferenciado.

CAPÍTULO III

O ESPAÇO

Como ficou demonstrado, a construção da realidade intuitiva inicia-se, assim, quando a sempre igual e contínua sequência de fenômenos sensoriais passa a se dividir. Em meio ao fluxo perene dos fenômenos, certas unidades básicas são agora retidas e passam a formar os pontos centrais e fixos da orientação. O fenômeno isolado somente adquire seu sentido característico ao relacionar-se a esses centros. Assim, todo o subsequente avanço do conhecimento “objetivo”, toda elucidação e determinação experimentadas pela imagem global da existência intuitiva ligam-se ao fato de que esse processo inclui sempre novas esferas. Com a decomposição da realidade fenomenal em fatores que apresentam o caráter da apresentação e da representação, em coisa que representa e coisa que é representada, obtém-se um novo fator que atua de forma cada vez mais intensa e que passa a determinar o movimento global da consciência teórica. O impulso original, aqui introduzido, propaga-se, por assim dizer, na forma de ondas e faz com que aquela mobilidade torrencial, em que o fenômeno inicialmente

se nos dá como um todo, não seja detida, mas que dela aflorem gradativamente e de modo cada vez mais nítido redemoinhos isolados. A articulação do mundo fenomenal sob o ponto de vista da “coisa” e “atributo”, que era o único que tínhamos até agora, certamente constitui no todo desse processo apenas um fator isolado. Ela só é possível porque está ligada a outros fatores e atua concomitantemente e em conjunto com eles. O estabelecimento de unidades fixas de coisas – às quais os fenômenos que se alternam, de certo modo, se vinculam – realiza-se quando essas unidades são ao mesmo tempo determinadas como unidades espaciais. A existência da coisa está ligada à estabilidade de tais unidades espaciais. O fato de uma coisa ser para nós precisamente essa coisa e o fato de ela se firmar como essa coisa é algo que resulta sobretudo do fato de nós designarmos seu “lugar” no todo do espaço intuitivo. Em cada momento, nós lhe atribuímos um lugar determinado e retomamos o conteúdo desses seus lugares, reunindo-os em uma totalidade intuitiva, que traz para nós a representação do movimento do objeto como uma mudança contínua, determinada por regras. E assim como, por meio desse processo, a coisa se vincula respectivamente a um ponto fixo no espaço e sua posição, relativamente à posição de outros objetos, parece definida no espaço “real”, nós também lhe atribuímos uma “dimensão” espacial e uma “forma” enquanto determinações objetivas. Disso resulta aquela “união” do fator objetivo com o fator espacial, que encontra sua expressão científica mais pregnante no conceito de átomo. No entanto, esse conceito é apenas a continuação do impulso que já atua na construção do mundo empírico da percepção mesmo antes de atuar na construção da visão de mundo teórico-física. Também a

percepção só consegue situar as “coisas” e diferenciar seus estados variáveis de suas propriedades porque coloca esses elementos em um espaço objetivo e como que os fixa nesse espaço. Toda coisa “real” isolada afirma essa sua realidade sobretudo pelo fato de ocupar uma parte do espaço, excluindo dessa parte tudo o mais. Em última análise, a individualidade da coisa baseia-se no fato de que, nesse sentido, ela é um indivíduo espacial, que possui uma “esfera” própria, na qual ela é um *ser* e na qual ela se afirma diante de todos os demais *seres*. Desse modo, nossa investigação é diretamente transferida do problema da coisa e atributo para o problema do espaço: já a expressão e formulação do primeiro problema contém certas determinações básicas do segundo.

Com isso, porém, certamente deparamos com um conjunto de questões intrincadas; não há, entretanto, nenhum âmbito da filosofia, ou melhor, do conhecimento teórico em geral, em que o problema do espaço de alguma forma não esteja inserido, e com o qual não esteja entrelaçado de um ou de outro modo. A metafísica e a epistemologia, a física e a psicologia estão igualmente interessadas tanto na formulação desse problema como em sua solução. Aqui, não podemos pensar em seguir o problema em todas as suas ramificações de ordem intelectual, mas separamos de sua rica e inextricável teia somente aquele único fio que mostra estar atado à nossa questão sistemática básica e fundamental. O que questionamos é: que relação o problema do espaço tem com o problema do símbolo em geral? O espaço “em” que as coisas são representadas para nós constitui um dado simplesmente intuitivo ou ele é apenas o produto ou o resultado de um processo de formação simbólica? Com essa formulação do problema certamente seremos ex-

pulsos dos caminhos trilhados pelas investigações psicológicas e epistemológicas e nos encontraremos logo de início em um novo solo. Agora – ainda que à primeira vista possa parecer estranho e paradoxal – o ponto nevralgico do problema é transferido da filosofia da natureza para a filosofia da cultura. Intensifica-se e aprofunda-se, assim, o questionamento sobre o que o espaço significaria para a constituição do mundo das coisas, e isso traz consigo uma outra questão: o que ele significa para a construção e a conquista da realidade especificamente intelectual e em que ele contribui para tal construção? Não podemos entender completamente sua origem, seu valor, sua particular “dignidade”, se não tivermos antes determinado o lugar que ele ocupa dentro de uma “fenomenologia universal do espírito”. Devemos agora perguntar: que relação existe entre a realização objetivista da intuição pura do espaço e aquelas outras energias intelectuais que atuam de forma decisiva no progresso da objetivação? Que parte cabe especialmente à língua na conquista e garantia do mundo da intuição espacial? A psicologia tradicional e a epistemologia não fornecem a todas essas questões uma resposta satisfatória; aliás, ambas parecem não ter colocado para si a questão com real precisão e determinação. E, assim, por causa dessa omissão, elas fecharam um importante caminho para o problema do espaço. Elas, por assim dizer, deixaram cair o fio condutor que liga esse problema não apenas à problemática universal do ser, mas também à problemática do sentido. Contudo, por outro lado, justamente as teorias do espaço mais conhecidas mostram com precisão o ponto em que seus proponentes, ainda que inicialmente de forma inconsciente e de algum modo contra a sua vontade, são forçados a manter a questão nessa mesma

direção. A partir do momento em que o problema do espaço passa a ser visto e tratado com real precisão sistemática, um conceito fundamental passa a ocupar de forma cada vez mais clara o ponto central dessa consideração. Como um fio condutor, ele perpassa a história das teorias do espaço. Sejam essas teorias orientadas de forma “racionalista” ou “sensualista”, “empírica” ou “nativista”, todas elas sempre se viram, em sua construção e em sua fundamentação, ligadas ao conceito de signo. Encontramos esse conceito nas teorias de espaço de Kepler e Descartes que, no século XVII, assentaram a primeira pedra para um tratamento exato e matemático do problema; nós o encontramos também expresso com muito mais precisão na “nova teoria da visão” de Berkeley, que se tornou o ponto de partida da “óptica fisiológica”; e não em menor escala, podemos encontrá-lo em todas as teorias modernas sobre a “origem da representação de espaço”, de Helmholtz a Hering, de Lotze a Wundt. Vale a pena recuperar esse contexto em uma rápida visão panorâmica histórica, pois nele seremos direcionados também para a questão sistemática que está latente em todas as teorias sobre o espaço.

A análise do conceito de espaço de Descartes está estreitamente ligada à sua análise do conceito de substância. Existe aqui uma unidade metódica e uma correlação que reflete de forma muito precisa a relação ôntico-metafísica entre os problemas. Isso porque, de acordo com os pressupostos básicos da metafísica cartesiana, não se pode definir de modo claro e distinto a “coisa”, ou seja, o objeto empírico, senão por meio de suas determinações puramente espaciais. A extensão de comprimento, largura e profundidade é o único predicado objetivo por meio do qual podemos determinar o objeto da experiência.

Tudo o mais que costumamos ver como atributo da realidade física, se quisermos obter um entendimento es-
trito dessa realidade, deverá derivar-se das relações de
extensão pura e reduzir-se integralmente a elas. Contudo,
mais especificamente a relação indissociável que vem
entre o conceito de coisa e o conceito matemático
de espaço se baseia no fato de que ambos são derivados
de uma mesma função lógica básica e estão conjun-
tamente enraizados nela. Isso porque a identidade da coi-
sa, assim como a continuidade e a homogeneidade da
extensão geométrica, não são, conforme demonstrado por
Descartes, dados fornecidos de forma imediata na sen-
sação ou percepção sensorial.

A visão nada nos dá senão imagens, a audição nada nos
fornece ao conhecimento senão sons e tons: dessa forma,
é claro que aquilo que – fora dessas imagens e sons – nós
concebemos como algo designado por eles nos é dado não
por meio de apresentações sensuais vindas de fora, mas
sim por meio de ideias inatas, que têm sua sede e sua ori-
gem em nossa própria capacidade intelectual¹.

Assim, consideradas mais de perto, também aquelas
determinações que costumamos atribuir ao espaço intui-
tivo não são senão caracteres puramente lógicos. Por meio
de tais caracteres, por meio de características como cons-
tância, infinitude, uniformidade, definimos o espaço da
geometria pura; mas também a intuição do espaço-coisa,
do espaço “físico”, não se realiza de outro modo. Somente
chegamos a tal intuição porque o entendimento reúne os

1. Descartes, *Notae in programma quoddam*, ed. Adam-Tannery,
VIII, 360; para mais pormenores a esse respeito, ver meu *Erkenntnispro-
blem*, op. cit., 3. ed., vol. I, p. 489 ss.

dados isolados, que lhe são fornecidos pelos sentidos, os compara e os sintoniza uns com os outros. Nessa forma de sintonização e de correlação, o espaço surge para nós como um esquema construtivo, desenvolvido pelo pensamento; ele surge como uma criação daquela “matemática universal”, que constitui para Descartes a ciência universal da ordem e da medida. Mesmo quando acreditamos perceber o espaço de modo imediato, encontramos-nos já em meio ao círculo e à influência dessa matemática universal, pois aquilo que denominamos o tamanho, a distância, a posição recíproca das coisas não é nada que possa ser visto e tocado: trata-se somente do que pode ser avaliado e calculado. Todo ato de percepção espacial contém em si um ato de medição e, com isso, um ato de dedução matemática. Assim, a *ratio* – em seu duplo sentido, quais sejam, o de “razão” e o de “cálculo” – invade de forma imediata o âmbito da intuição e o da percepção, para declarar que pertencem e estão sujeitos à sua lei fundamental. Toda intuição está ligada a um pensamento teórico, e este, por sua vez, novamente a um julgamento e a uma inferência lógica, de tal forma que é o ato fundamental do pensamento puro que primeiramente abre para nós a realidade, na forma de um mundo independente de coisas e como um mundo do espaço intuitivo, dando-nos acesso a tal realidade.

Em sua construção e em seus pressupostos epistemológicos, a “nova teoria da visão” de Berkeley parece ser exatamente o contrário da teoria cartesiana; mas nem por isso ela deixa de ter um determinado ponto de partida em comum com ela. Isso porque também para o sensualista Berkeley, para quem toda realidade original está confinada à sensação simples, está definido que a percepção sensorial como tal não é suficiente para expli-

car a consciência específica da espacialidade e a articulação e ordenação espacial em que os objetos da experiência nos são fornecidos. Também para ele os dados sensoriais isolados não estão equipados para ser portadores de determinações espaciais imediatas; ao contrário, tais determinações somente se concretizam por meio de um complexo processo de interpretação que a mente aplica a esses dados. Nossa imagem do espaço não se origina da adição de uma percepção qualitativamente nova às percepções mediadas por nossos sentidos, especialmente pela visão e pelo tato. O que é necessário para despertar em nós essa visão e consolidá-la é, ao contrário, uma relação definida que se estabelece entre os dados e os sentidos específicos, de tal forma que, de acordo com uma regra rígida, possamos passar de um para outro, bem como correlacioná-los. No entanto, ao passo que, para explicar essa correlação, Descartes recorreu a uma função original do intelecto e às suas “ideias inatas”, Berkeley tomou o caminho oposto. Para ele, o “espaço puro” do geômetra Descartes, bem como o “espaço absoluto” do físico Newton não são apenas uma ideia, mas muito mais um *ídolo*, ou seja, uma imagem ideal. Ambos não resistem à crítica psicológica, que está voltada ao descobrimento dos fatos simples da consciência. A observação e a análise fenomenológica imparcial nada sabem sobre aquele espaço “abstrato” com o qual o matemático e o físico matemático operam; elas não conhecem nenhuma extensão absolutamente homogênea, ilimitada e livre de todas as qualidades sensuais. Mas para elas também não há uma classe própria de sensações, por meio da qual sejamos informados sobre o tamanho, a posição e a distância dos objetos. Ao contrário, aqui se introduz um outro poder psíquico fundamental, que não pode ser atribuído

nem à simples percepção nem à atividade do entendimento lógico-discursivo, atividade essa que, por sua vez, não pode ser designada nem como meramente sensorial nem como racional. Ela constitui uma atividade genuína, uma síntese do espírito que não se funda nas regras de uma lógica abstrata e de uma matemática formal, mas sim nas regras da “imaginação”. O que distingue essas regras daquelas da matemática e da lógica é principalmente a circunstância de que elas nunca podem estabelecer ligações necessárias e válidas universalmente, mas sempre apenas ligações empírico-casuais. Não é uma necessidade “objetiva” qualquer, uma necessidade objetiva interna, mas hábito e costume (*habit and custom*) o que une as esferas sensoriais isoladas umas às outras e o que faz finalmente com que elas se desenvolvam de uma forma tão estreitamente entrelaçada que elas podem se representar mutuamente. O desenvolvimento da intuição de espaço está, segundo Berkeley, ligado a essa representatividade: ele pressupõe que as impressões sensoriais, transpondo seu conteúdo inicial, cujo caráter é de mera apresentação, conquistem gradualmente uma função representativa. Porém, segundo ele, o meio necessário para que essa representação ocorra não é outro senão o da mera reprodução. Com o intuito de possibilitar a construção de nossa experiência espacial, deve associar-se ao poder da percepção o poder mediato, mas nem por isso menos significativo, da sugestão². À medida que esse poder se intensifica, à medida que a impressão sensorial isolada conquista a faculdade de “remeter” a uma

2. Berkeley, *A New Theory of Vision* e *The Theory of Vision Vindicated and Explained*; sobre o conceito de “sugestão” e seu posicionamento no sistema de Berkeley, ver meu *Erkenntnisproblem*, op. cit., 3. ed., vol. II, p. 283 ss.

outra impressão totalmente diferente dela e de, em certa medida, torná-la fisicamente presente para a consciência, fecha-se para nós o círculo em função do qual os elementos da realidade se unem em um todo, em um mundo do espaço e das “coisas no espaço”.

A teoria racionalista do espaço de Descartes e a teoria empírica de Berkeley, entretanto, constituem apenas o início de um vasto número de teorias especulativas, psicológicas e epistemológicas que foram seguidamente despontando no pensamento do século XIX. Contudo, por mais que todas essas teorias, se observadas do ponto de vista do puro conteúdo, sejam diferentes umas das outras, pode-se dizer que seu tipo de pensamento praticamente não sofreu uma alteração essencial desde Descartes e Berkeley. Assim como antes, a investigação se atém às alternativas metódicas e universais, aqui surgidas inicialmente de forma clara e precisa. Todas as teorias sobre o espaço parecem continuar, de certo modo, presas a essas alternativas, parecem estar obrigadas a seguir o caminho da “reflexão” ou o da “associação”. Evidentemente nem sempre se chega a uma decisão clara e conclusivamente definida sobre a escolha entre esses dois caminhos; não raramente vemos teorias que tentam se manter entre esses dois polos. Assim, como matemático e físico, Helmholtz encontra-se na esfera do intelectualismo cartesiano e, como fisiólogo e filósofo empirista, ele se aproxima de Berkeley. Sua teoria das “inferências inconscientes” representa uma continuação claramente histórica e sistemática da “dióptrica” de Descartes; mas por outro lado o caráter dessa inferência parece alterado pelo fato de que sua verdadeira analogia e modelo não são mais procurados nos silogismos da lógica e da matemática, mas nas formas da “inferência dedutiva”. Tam-

bém aqui a capacidade de combinação associativa e de complementação reprodutiva das impressões sensoriais deve, em última escala, ser suficiente para explicar sua admissão e introdução na ordem espacial. Se averiguarmos os fundamentos dessa dualidade metódica da teoria do espaço de Helmholtz, veremos que tal teoria se funda em uma divisão análoga de sua teoria geral dos signos. A teoria geral do conhecimento de Helmholtz está ancorada no conceito de signo: o mundo dos fenômenos não é para ele nada senão uma síntese de signos que não são de modo algum idênticos a suas causas, às coisas reais, mas que estão correlacionados a elas por meio de leis, de tal forma que podem expressar todas as diferenças e relações entre as coisas. Embora Helmholtz pareça reconhecer a primazia do conceito de símbolo, ele não a retém com o verdadeiro rigor sistemático. Isso porque, em vez de incorporar e subordinar a partir de então o problema causal ao problema geral da significação, ele trilha, antes, o caminho inverso: é a própria função do signo que deve ser entendida e explicada como forma especial de uma relação causal. A "categoria" da causalidade, que, segundo Helmholtz, é a condição da "inteligibilidade da natureza", penetra novamente a descrição pura dos fenômenos e a desvia gradualmente de seu curso³.

No entanto, para nós surge com isso a questão de saber de que modo essa descrição deve ser configurada, se deixarmos que o problema e o fenômeno da representação fiquem em seu lugar e tentarmos elucidá-los e compreendê-los somente a partir deles mesmos. A análise da relação coisa-atributo já nos ensinou que essa relação

3. Para mais pormenores a esse respeito, ver, adiante, parte III, caps. I e II.

não podia ser apreendida em seu cerne e não podia ser reconhecida em sua decisiva significação, enquanto procurássemos tal explicação, de um lado, no âmbito dos julgamentos discursivos e, de outro, na esfera dos processos meramente reprodutivos. Porém, quase todas as “teorias do signo” que surgiram com o desenvolvimento da teoria do espaço, de Berkeley até a teoria dos “sinais locais” de Lotze, são dominadas por esse dilema. Para poder explicar a “forma” do espaço a partir de suas premissas, a filosofia empirista viu-se obrigada a uma elaboração mais precisa de seu próprio conceito fundamental, o conceito de “sensação”. Ela teve de separar aquilo que a sensação simples “é” em si, bem como aquilo que ela fornece de forma imediata, de outros fatores que se agregam a ela somente no decorrer da experiência e que modificam em diversos aspectos sua condição inicial. Somente com base em tais alterações e reformulações, os dados da mera sensação possibilitam o desenvolvimento da intuição e da representação do espaço. Nenhuma arte da “química psíquica” – por mais que se tenha procurado continuamente refiná-la – foi capaz de cumprir essa tarefa de modo satisfatório, de realmente desvendar o segredo da “espacialização”. O “nativismo” de Hering ordenou totalmente essas derivações ao enfatizar seguidamente que não seria possível que da união ou da sequência de elementos aespaciais “surgisse” um elemento espacial, e ao enfatizar que, ao contrário, a extensão e a espacialidade deveriam ser reconhecidas, em qualquer sentido, como um “caráter” irreduzível de todas as nossas percepções sensoriais. Assim, a psicologia moderna também abdicou mais e mais da esperança de surpreender a consciência no ponto em que nela se realiza a transição decisiva da percepção intrinsecamente

aespacial para a percepção espacial. Nunca se procurou e se questionou o surgimento da espacialidade como tal, mas apenas a diferença entre as fases determinadas, entre as ênfases determinadas e as articulações dela. Não conseguimos ver como algo que era inicialmente aespacial adquire a qualidade da espacialidade, mas podemos e devemos perguntar por qual caminho e quais mediações a mera espacialidade passa a espaço, o espaço pragmático torna-se espaço sistemático, pois há uma grande distância separando o modo primário de vivência do espaço do espaço formado como condição da intuição dos objetos, bem como separando esse espaço intuitivo-objetivo do espaço matemático da medida e da ordem⁴.

4. Heidegger, em seu "Sein und Zeit", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VII, 1927, p. 102 ss., elabora minuciosa análise sobre a experiência primária do espaço e sobre o espaço puramente "pragmático". Para Heidegger, toda caracterização daquilo que inicialmente "está à mão", daquilo que está presente como "coisa material", depara já com o fator da espacialidade. "O lugar e a diversidade de lugares não podem ser interpretados como o 'onde' de qualquer presença de coisas. O lugar é sempre o 'lá' e o 'aqui' determinados como o local a que uma coisa pertence [...] Essa orientação regional da diversidade de lugares daquilo que está à mão constitui o entorno, o 'estar a nosso redor'. [*das Um-uns-herum*] dos seres que se encontram próximos de nosso ambiente. Inicialmente, nunca se dá uma diversidade tridimensional de posições possíveis, que seja preenchida com coisas existentes. Essa dimensionalidade do espaço ainda está encoberta na espacialidade da coisa à mão... Todo 'onde' é descoberto e exibido por meio das idas e vindas do trato cotidiano e não constatado e calculado pela medição espacial investigativa." O que distingue nossa reflexão e tarefa das de Heidegger é, sobretudo, que elas não se detêm nesse estágio da "coisa à mão" e de sua espécie de "espacialidade", porém, sem contestá-las, vai além delas. O que desejamos é trilhar o caminho que vai da espacialidade como fator da coisa presente até o espaço como forma daquilo que existe, bem como demonstrar, ainda, como esse caminho perpassa o âmbito da formação simbólica, no duplo sentido de "representação" e de "significação" (ver parte III deste volume).

Nessa fase da investigação em que nos encontramos no momento, ainda desconsideramos totalmente aquela última fase do espaço, a estrutura do espaço matematicamente “definido” e matematicamente “construído”⁵ por ora, tomamos o espaço apenas como a “forma” da intuição empírica e do mundo empírico dos objetos. Mas, mesmo fazendo-se essa restrição, logo se evidencia que justamente essa forma está impregnada e repleta de elementos simbólicos. O que chamamos de “espaço” não é propriamente um objeto, representado para nós de forma mediata, um objeto que se nos dá a conhecer por meio de algum tipo de “símbolo”, mas é muito mais um modo próprio, um esquema especial da própria representação. E, dentro desse esquema, a consciência passa então a conquistar a possibilidade de uma nova orientação, obtendo uma direção específica da visão mental, por meio da qual todas as formas da realidade objetiva e objetivada são transformadas. Essa transformação não significa uma transição real da mera “qualidade” para a “quantidade”, do puro caráter intensivo para o extensivo, da sensação intrinsecamente a especial para alguma percepção “espacial”. Ela não está relacionada à gênese da consciência de espaço – seja ela metafísica, seja ela psicológica; mas nela revela-se apenas uma mudança de sentido, experimentada pela própria consciência de espaço e em virtude da qual a totalidade de sentido contido e implícito nela é trazido à luz.

Para elucidar essa metamorfose, também aqui não tentaremos iniciar nosso estudo com investigações e ponderações psicológicas, mas buscaremos novamente, de

5. Sobre a estrutura desse espaço “matemático”, ver parte III deste volume, capítulos III a V.

acordo com nossos pressupostos metódicos gerais, enfrentar o problema por seu lado puramente “objetivo”, o lado do “espírito objetivo”. Não há nenhuma realização ou criação do intelecto que, de alguma forma, não tenha relação com o mundo do espaço e que, de certo modo, não procure ficar à vontade dentro dele, pois o ato de voltar-se para esse mundo significa justamente o primeiro e necessário passo para a objetivação, apreensão e determinação do ser. O espaço constitui, por assim dizer, o meio geral no qual a produtividade intelectual primeiramente se estabelece, e no qual ela consegue chegar a suas primeiras estruturas e formações. Já vimos a forma como a língua e o mito imergem nesse meio e a forma como eles se “imaginam” nele. Ambos comportam-se, nesse processo, não de forma uniforme, mas distinguem-se na direção básica que tomam. O mito permanece ligado, mesmo na totalidade e no sentido global de sua “orientação” espacial, aos modos primários e primitivos do sentimento mítico de mundo. A “intuição” de espaço que ele obtém não encobre ou destrói esse sentimento de mundo, ao contrário, ela constitui o meio para a expressão pura desse sentimento. O mito somente chega às determinações e distinções espaciais ao conferir a cada “região” no espaço, ao “aqui” e ao “lá”, ao nascer e ao morrer do sol, ao “em cima” e ao “embaixo” uma ênfase mítica peculiar. O espaço agora se divide em zonas e direções determinadas, porém cada uma delas tem não apenas um sentido puramente intuitivo, mas um caráter expressivo próprio. Aqui o espaço não constitui um todo homogêneo, dentro do qual as determinações particulares são equivalentes e intercambiáveis. O perto e o longe, o alto e o baixo, a direita e a esquerda – todos eles têm sua peculiaridade inconfundível, seu modo especial de significação

mágica. A oposição fundamental entre o “santo” e o “profano” mostra-se não apenas entrelaçada a todas essas oposições espaciais, mas é justamente ela quem as constitui inicialmente e que, de alguma forma, as fomenta. O que faz com que uma área se torne um espaço especial, torne-se algo espacialmente particular não é qualquer determinação abstrata e geométrica, mas sim a atmosfera mítica própria em que ela se encontra, a aura mágica que a envolve. Por conseguinte, as direções existentes dentro do espaço mítico não são relações conceituais ou intuitivas: elas são entidades independentes, dotadas de poderes demoníacos. É preciso aprofundar-se bastante na representação imagética de deuses e demônios do destino, como as representações que encontramos, por exemplo, na antiga cultura mexicana, para captar esse sentido expressivo, esse caráter “fisiognômico” que todas as determinações espaciais da consciência mítica possuem⁶. Mesmo toda a sistematização espacial, que não está de forma alguma ausente no pensamento mítico, não vai além desse círculo. O áugure, que delimita para si um templo, uma região sagrada, e nela distingue diversas zonas, cria, assim, a condição básica e inicial, cria com isso o princípio de toda a contemplação. Ele divide o universo de acordo com um ponto de vista determinado – ele estabelece um sistema espiritual de referência a partir do qual todo ser e todo fato se orientam. Essa orientação deve propiciar e garantir uma visão panorâmica do mundo e, junto dela, uma previsão do futuro. Contudo, naturalmente essa visão não se move dentro de uma es-

6. Nesse sentido, ver, p. ex., as ilustrações reproduzidas por Th. W. Danzel em *Mexiko: Grundzüge der altmexikanischen Geisteskultur*, Hagen e Darmstadt, 1922.

trutura linear livre, ideal – como no âmbito da “teoria pura”; ao contrário, as zonas de espaço possuem um poder real e fatal, um poder de abençoar ou de ameaçar com desgraças⁷. O círculo mágico que circunda toda a existência da natureza e do homem não é, com isso, rompido, mas ao contrário, é ainda mais consolidado; toda distância conquistada pela intuição mítica não perde sua força, mas, sim, serve para constantemente reforçá-la.

Em comparação a essa atitude fundamental do mito, a língua parece trilhar desde o início um caminho novo e em princípio diferente, pois o que caracteriza as primeiras palavras relacionadas ao espaço, encontradas na língua, é o fato de elas apresentarem uma função “dêitica” definida. Vimos como uma forma básica de todo discurso recorre à forma do “mostrar” – já que ela só pode surgir e se intensificar quando a consciência desenvolve em si tal forma. O gesto indicador já constitui aqui um marco do desenvolvimento, um estágio decisivo no sentido da intuição da formação objetivas⁸. No entanto, aquilo que está contido no gesto só atinge um desenvolvimento claro e perfeito quando a língua adota essa tendência e o conduz a seu caminho próprio. Em suas partículas dêiticas, a língua cria os primeiros meios de expressão para o próximo e o distante, bem como para determinadas distinções fundamentais de direção. Também essas distinções são vistas de início inteiramente a partir do sujeito falante e de seu “ponto de vista” particular –

7. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. II, p. 104 ss., bem como p. 123 ss.

8. Para mais pormenores a esse respeito, ver a exposição feita no vol. I, p. 128 ss., bem como pp. 149 ss. Em conformidade com o exposto, ver também Hans Freyer, *Die Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig, 1923, enfatizando a importância decisiva do gesto “indicador” e a distinção fundamental entre ele e o mero “movimento expressivo” (cf. p. 16 ss.).

a distinção de direção entre o falante e o destinatário e, ao contrário, entre o destinatário e o falante parece constituir a mais antiga diferença percebida pela língua e por ela fixada. Contudo, com essa diferença, com a distinção entre o eu e o “você, bem como entre o eu e o ser objetivo, que se coloca “diante” do eu, ocorre ao mesmo tempo a ruptura no sentido de uma nova fase da observação do mundo. Entre o eu e o mundo estabelece-se agora um vínculo que, ao mesmo tempo que os une, também os mantém distintos e separados. A intuição do espaço, na forma como ela é elaborada e estabelecida pela língua, é a marca mais clara dessa dualidade peculiar. Nela, a distância é estabelecida. Porém, mesmo nesse processo de estabelecimento, ela é, em certo sentido, também superada. No espaço intuitivo, elaborado com o auxílio da língua, os fatores da “separação” e da “justaposição”, da distinção absoluta e da união absoluta, de algum modo, se contrabalançam: eles estão em um tipo de equilíbrio ideal em sua relação um com o outro. No entanto, mesmo em suas formas mais elevadas e mais universais, o mito só consegue apreender diferenças espaciais ao inserir nessas formas uma distinção de outra natureza e origem. No mito, toda diferença do aspecto espacial converteu-se involuntariamente em uma diferença de traços expressivos, de caracteres fisionômicos. Dessa forma, sua visão do espaço, não obstante toda disposição para a formação “objetiva”, permanece como que mergulhada na cor do sentimento e da sensação subjetiva. Também a língua ainda está totalmente enraizada nessa esfera, mas nela opera-se também de forma clara e precisa uma nova mudança: a mudança do espaço expressivo para o espaço representativo. Os “lugares” em si não parecem mais separados apenas por certos caracteres qualitativos e perceptivos, mas surgem neles determinadas relações do

sem que isso necessariamente leve a uma “consciência” representativa, a uma representação e a uma atualização dos diferentes estágios em seu caráter de separação e de sucessão. Também no desenvolvimento da consciência humana, essa transição para a representação pura das relações espaciais sem dúvida significa um passo relativamente posterior. Relatos sobre povos primitivos mostram o quão intensamente seu “senso de orientação” espacial, por mais que ele possa ser superior ao dos povos civilizados no que diz respeito à precisão e clareza, move-se inteiramente nos caminhos do sentimento espacial “concreto”. Cada ponto de sua vizinhança, cada trecho específico e cada sinuosidade de um curso de rio podem, por exemplo, ser-lhes precisamente conhecidos, sem que isso lhes dê condição de desenhar o mapa do curso do rio, vale dizer, de dimensioná-lo em um esquema espacial. A transição da mera ação para o esquema, para o símbolo, para a representação significa, em cada caso, uma verdadeira “crise” da consciência do espaço, aliás,

tateando os fios radiais, em que direção o objeto ficara preso na teia [...] Quando uma mosca doméstica passava zumbindo e ficava presa na teia, a aranha às vezes deixava escapar sua vítima; isso porque, ao tocar a teia, a mosca ficava absolutamente imóvel em uma posição desesperada. A aranha, atraída ao centro pelo primeiro curto impacto da queda, tateava então a partir do centro os fios radiais um a um; às vezes ela detectava a direção em que a mosca estava em total imobilidade, às vezes ela não conseguia detectá-la; nesse caso, voltava para casa de mãos vazias [...] De tudo isso incontestavelmente se deduz que, mesmo a partir do centro, a aranha não obtém as informações suficientes sobre o que se passa na periferia da teia por meio de qualidades ópticas (seja por meio de uma imagem, ou mesmo apenas pela visão de um movimento), mas também aqui o tato atua de modo essencial no condicionamento de seu comportamento [...] Mesmo quando o objeto que caiu na teia está a uma distância muito pequena (de 2 a 3 centímetros) da aranha acontece de ela não encontrá-lo” (op. cit., p. 51 ss.).

crise que não fica limitada ao círculo dessa consciência, mas que segue par a par com uma virada e uma transformação intelectual geral, com uma verdadeira “revolução no modo de pensar”¹⁰.

Com o intuito de resgatar o caráter geral dessa transformação, voltamos nosso olhar para o resultado de nossa análise da relação coisa-atributo. Já ficou demonstrado aqui que só podemos atingir a “constância” da coisa pela mediação do espaço, que o espaço “objetivo” é o meio de toda objetividade empírica. Tanto a conquista da intuição do espaço como a da intuição da coisa somente é possível quando a torrente das sucessivas experiências é detida, quando o mero aspecto do *Nacheinander* (uma coisa após a outra) é convertido em um *Zumal* (uma coisa simultânea à outra). Essa conversão ocorre quando se

10. Também as experiências feitas a partir de certas alterações patológicas da “consciência do espaço” são apropriadas para elucidar a distinção entre o “espaço da ação” e o “espaço simbólico”. Elas demonstram que muitos doentes, cuja capacidade de reconhecer formas espaciais como tal e de interpretá-las objetivamente estava seriamente prejudicada, nem por isso perderam a capacidade de realizar tarefas espaciais altamente complicadas, quando essas podiam ser realizadas por meio de um outro caminho, por meio de certos movimentos e de percepções “sinestésicas” (cf. Adhémar Gelb e Kurt Goldstein, “Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen”, in *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, 1920. Para mais pormenores a esse respeito, ver, a seguir, parte II, cap. VI, 4). Também o “espaço” das pessoas cegas parece – como se pode deduzir das minuciosas autoanálises das pessoas que se tornaram cegas – ser necessariamente concebido, em primeiro plano, não como um espaço representado, um espaço-imagem, mas como um “espaço-comportamento” dinâmico, como um determinado campo de ação e de movimento. Cf. Wilhelm Ahlmann, “Zur Analysis des optischen Vorstellungslebens. Ein Beitrag zur Blindenpsychologie”, in *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 46 (1924), p. 193 ss., bem como J. Wittmann, “Über Raum, Zeit und Wirklichkeit”, vol. 47, p. 428 ss.

atribui aos fatores do evento em processo uma significação diferente, quando se lhes atribui uma “valência” diferente. Se pensarmos que cada fenômeno pertence apenas à esfera da conversão, ele é – rigorosamente considerado – dado somente em um único ponto no tempo: assim como o momento o cria, ele também volta a destruí-lo. Pausas definidas e pontos de repouso relativos somente podem ser conquistados nesse movimento incessante quando os conteúdos particulares, embora existentes como elementos alteráveis e efêmeros, transpondo-se a si próprios, apontam para algo permanente, algo que constitui apenas os diversos modos de manifestação dessas imagens mutantes. Se, nesse processo, o elemento variável for tomado como representação de uma constância, ele adquire uma “face” totalmente nova. Isso porque agora a visão não mais se detém nele, mas o perpassa e vai além dele. Assim como em relação ao signo linguístico, o que “notamos” não é o tom, o som ou suas modificações sensuais, mas sim o sentido que ele nos comunica, também assim o fenômeno isolado perde sua autonomia e autossuficiência, bem como sua concretude individual, tão logo ele passa a atuar como signo de uma “coisa”, como signo de algo objetivamente pensado ou objetivamente formado. A observação da “transformação das cores” já descortinou para nós esse fenômeno. Uma cor, vista por nós sob uma iluminação inusual qualquer, é orientada e reposicionada de acordo com a iluminação “normal”; ela é, por assim dizer, reconvertida ao tom normal de sua cor e tomada como mero desvio “acidental” desse tom. Essa distinção entre o “constante” e o “variável”, o “necessário” e o “acidental”, o “geral” e o “individual” contém em si o germe de toda “objetivação”. E. Kaila descreveu o fenômeno da seguinte forma:

Em toda percepção de uma iluminação anormal ocorre um desdobramento fenomenal – mais ou menos pronunciado, dependendo da intensidade da iluminação – das sensações de cor em iluminação e elemento iluminado [...] O material da sensação, disponibilizado pelo estímulo óptico, é desdobrado pelo olho interno de tal forma que os componentes do processo das cores que correspondem às cores objetivas são preferencialmente utilizados na construção das imagens objetivas, enquanto o componente espalhado de modo mais ou menos intenso em todo o campo somático de visão, e que corresponde à cor da iluminação, aparece como a iluminação anormal¹¹.

Conforme enfatiza Katz, tal “modo de considerar” a iluminação se dá quando são oferecidas ao olho iluminações multicoloridas e inusuais, em relação às quais consequentemente não se puderam realizar experiências anteriores¹². Dissó resulta que tão logo o “fenômeno” óptico da cor é colocado sob o “ponto de vista” da coisa, tão logo a cor é tomada como meio de representação de uma coisa, a própria experiência óptica articula-se de um modo característico e, graças a essa articulação, ela se transforma. Essa decomposição de um fenômeno intrinsecamente unitário em componentes de sentido diverso é também indispensável para a construção do espaço intuitivo. Também aqui ocorre um “desdobramento” que faz com que, na percepção dada, o permanente se separe do variável, o “típico” do “transitório”. O espaço, enquanto espaço objetivo, só é postulado e conquistado se for atribuído a determinadas percepções um valor represen-

11. E. Kaila, “Gegenstandsfarbe und Beleuchtung”, in *Psychologische Forschung*, op. cit., vol. III, p. 32 ss.

12. Katz, *Die Erscheinungsweise der Farben*, op. cit., p. 275 ss.

tativo, de forma que elas sejam selecionadas e caracterizadas como pontos de referência fixos da orientação. Certas formações básicas são estabelecidas como normas, a partir das quais medimos outras. A teoria psicológica da intuição de espaço levou em conta esse estado de coisas, enfatizando, desde William James, que o fator “seleção” seria uma condição essencial para a formação da representação do espaço. James, que tinha os pés sobre o solo da teoria “nativista” de espaço, parte do princípio de que temos percepções ópticas de espaço inatas e fixas, contudo, apenas por meio da experiência aprendemos a selecionar, entre elas, aquelas que enxergamos como as verdadeiras portadoras da realidade: as demais tornam-se meros signos para elas e se prestam a indicá-las¹³. Em todas as nossas percepções efetua-se sempre tal seleção: em todas elas, separamos determinadas formações, em relação às quais dizemos que a forma “real” do objeto está representada para nós, ao passo que outras são consideradas apenas como periféricas e como manifestações mais ou menos ocasionais. As alterações e distorções da perspectiva que a imagem de um objeto experimenta sob certas condições de visão são assim “corrigidas”. A “visão” de uma imagem contém, portanto, sempre uma avaliação definida dela: nós não a enxergamos na forma como ela imediatamente se nos dá, mas a inserimos no contexto da experiência espacial global e, com isso, conferimos-lhe seu sentido característico¹⁴. Com certeza não

13. “We have native and fixed optical space-sensations; but experience leads us to select certain ones from among them to be exclusive beavers of reality; the rest becomes signs and suggestions of these” (James, *Principles of Psychology*, vol. II, p. 237 ss.).

14. Quando uma figura quadrada é vista sobre uma superfície que está oblíqua ao olho, ela deverá aparecer, conforme as relações de repro-

é por acaso, mas, ao contrário, é de uma significação sintomática e sistemática o fato de James ter involuntariamente recorrido a uma comparação com a língua para elucidar a relação fundamental aqui tratada. Ele assinalou que:

A seleção de alguns fenômenos “normais” do aglomerado de nossas experiências ópticas é – no aspecto psicológico – um fenômeno que caminha paralelamente ao hábito de pensar por meio de palavras, e que serve ao mesmo objetivo. Em ambos os casos, substituímos conteúdos diversos e vagos por termos definidos e em menor número. Visto que os modos de manifestação de toda coisa real são múltiplos – sendo, porém, que a coisa em si é uma só – ao substituímos os conteúdos pelos termos, obtemos o mesmo ganho mental que obteríamos se desconsiderás-

dução de imagem que ocorrem na retina, como uma figura de quatro lados com dois ângulos agudos e dois ângulos obtusos, enquanto na verdade ela conserva mesmo nesse caso seu “caráter” quadrado. Da mesma forma, uma impressão óptica, que em si corresponderia a uma elipse, é “convertida” em um círculo, isto é, em uma forma que iríamos enxergar se ela nos fosse apresentada sobre uma superfície paralela frontal. Aliás, digno de ser notado e bastante significativo aqui é que, em certos casos *patológicos* da chamada “cegueira mental”, esse fenômeno parece constantemente não ocorrer de forma alguma ou então ser altamente prejudicado. O “cego mental”, sobre o qual Gelb e Goldstein fizeram minucioso relato, “via” nitidamente uma elipse ou um retângulo, se lhe era inicialmente mostrado um círculo ou um quadrado na posição paralela frontal, e, então, as imagens ópticas de ambas as figuras eram alteradas por uma rotação no eixo vertical, e isso ocorria mesmo com uma rotação de 25 ou 30 graus. Na visão binocular, obteve-se também o fenômeno da “forma aparente”, ainda que apenas em escala limitada, já que agora o paciente viu a imagem apresentada mais de acordo com a configuração “real” do objeto, de acordo com as relações de reprodução de imagem que ocorrem na retina. Para mais pormenores a esse respeito, ver Gelb e Goldstein, *Psychologische Analysen*, I, op. cit., p. 36 ss.

semos a diferença em nossas imagens mentais e suas qualidades variáveis e flutuantes e em lugar delas utilizássemos nomes definidos e imutáveis¹⁵.

Graças a esse processo, os valores espaciais específicos conquistam para nós uma “transparência” peculiar. Assim como por meio de uma cor casualmente iluminada, na qual vemos um objeto, enxergamos sua cor “permanente”, também as múltiplas imagens ópticas, que surgem para nós, por exemplo, no movimento de um objeto, em toda a sua peculiaridade e em toda a sua alteração, nos deixam entrever livremente sua “forma permanente”. Elas não constituem meras “impressões”, mas atuam como “representações”; de “afecções” elas passam a “símbolos”¹⁶.

Dessa forma, vemos novamente aqui que a função simbólica remonta a um estrato da consciência muito mais profundo do que aquele que usualmente é suposto e aceito. Ela imprime sua marca não apenas à visão de mundo do conhecimento teórico, à visão de mundo da ciência, mas também às formas primárias da percepção. Podemos apreender melhor essa conexão aqui existente, bem como a distinção que aqui prevalece, se compararmos a estrutura do “espaço perceptivo” com a estrutura

15. James, *Principles of Psychology*, vol. II, p. 240.

16. No que diz respeito à pura questão da gênese, parece estabelecido também aqui que essa “consciência simbólica” característica somente surge e se fortalece relativamente tarde. Assim como essa consciência deve ser estimulada na aquisição e no uso da linguagem, também a psicologia da percepção visual nos mostra que a primeira reação à luz que a retina apresenta à consciência consiste em cores planas, e a consciência das cores de superfícies somente é introduzida e consolidada de forma gradual. Cf. Katz, *Die Erscheinungsweise der Farben*, op. cit., p. 306 ss. e 397 ss.

do espaço geométrico “abstrato”. É obvio que ambas as estruturas não podem ser consideradas idênticas: não se pode atribuir ao espaço perceptivo como tal nem o predicado da uniformidade nem o da constância ou da infinitude, no sentido em que a matemática define e utiliza esses termos. Contudo, a despeito dessa diferença, ambos os espaços apontam para um fator em comum quando um tipo e uma direção definida da formação da constante passa a atuar neles, imprimindo-lhes sua forma. Felix Klein demonstrou que a “forma” de toda geometria depende de quais determinações e relações de natureza espacial são selecionadas nela para serem estabelecidas como imutáveis. A geometria “métrica” habitual considera em princípio que todos aqueles atributos e relações de uma estrutura espacial fazem parte de tal estrutura como fatores “essenciais”, que não são atingidos por alterações claramente definidas – por um deslocamento da estrutura no espaço absoluto, por um crescimento ou uma diminuição proporcionais de suas específicas partes determinantes e, finalmente, por certas inversões na ordem de suas partes. Uma forma pode passar por um certo número de alterações, mas mesmo assim ela permanece sempre a mesma, no sentido da geometria métrica; desse modo, ela representa ainda um conceito geométrico idêntico. No entanto, ao estabelecer tais conceitos certamente não ficamos presos para sempre a uma escolha de determinadas transformações. Desse modo, a geometria métrica passa, por exemplo, à geometria projectiva quando incorporamos àquelas operações, diante das quais uma forma espacial deve manter-se inalterada, além do movimento, da transformação da similaridade e da projecção, também a totalidade das alterações projectivas possíveis. Por conseguinte, toda geometria especial é, segun-

do Klein, uma teoria de invariantes, válida para determinados grupos de transformação¹⁷. Todavia, justamente nesse aspecto, vemos que a visão das diversas “geometrias” e que a formação do conceito de espaço, que serve de base a cada uma delas, somente mantêm em curso um processo que já existe e está pré-configurado na formação do espaço empírico, do espaço de nossa experiência sensível. Também esse espaço só se realiza quando uma multiplicidade de fenômenos, ou seja, de “imagens” ópticas específicas, é reunida em grupos e quando esses grupos são tomados como representações de um único e mesmo “objeto”. A partir desse momento, os específicos fenômenos variáveis passam a formar para nós apenas a periferia, e de qualquer ponto dessa periferia surgem, por assim dizer, indicadores que dirigem nossa visão em uma certa direção e que nos remetem sempre de novo à mesma unidade da coisa, ao centro. Também aqui existe a possibilidade – ainda que não na mesma extensão e na mesma medida da construção do espaço simbólico puramente geométrico – de situar esse ponto central de maneira diferente. O ponto de referência em si pode ser deslocado; a forma de relação pode mudar, e todas as vezes que houver uma mudança o fenômeno obterá não apenas um outro sentido abstrato, mas também um outro sentido e um conteúdo intuitivamente concreto. De modo especialmente pregnante, essa mudança do sentido intuitivo de formas espaciais aflora em fenômenos conhecidos, costumeiramente reunidos sob o título de “inversão óptica”. Um mesmo complexo óptico

17. Cf. Felix Klein, “Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen”, in *Mathematische Annalen*, vol. 43 (1893); para mais pormenores a esse respeito, ver, a seguir, parte III, cap. IV.

ora pode se converter neste, ora naquele objeto espacial, pode ora ser “visto” como este, ora novamente como um outro objeto. Em tais inversões, não se trata – como já foi corretamente enfatizado – nem de erros de julgamento (aos quais estamos sujeitos) nem de meras “ideias” (que formulamos), mas sim de verdadeiras experiências perceptivas¹⁸. E em tudo isso vemos mais uma vez comprovado que a mudança da “visão” também altera imediatamente a coisa vista, de acordo com a percepção, bem como todo deslocamento do ponto de vista também transforma o conteúdo puramente fenomenal daquilo que se vê. Quanto mais a consciência avança em sua formação e articulação, e quanto mais seus conteúdos particulares se tornam “significativos”, ou seja, quanto mais eles conquistam o poder de “indicar” outro conteúdo, tanto mais cresce a liberdade de poder transformar uma forma em outra, por meio de uma mudança da “visão”¹⁹.

18. A esse respeito, ver a excelente exposição que Erich M. von Hornbostel fez do fenômeno em seu “Über optische Inversion”, in *Psychologische Forschung*, I, op. cit., 1922, p. 130 ss.

19. Também Koehler sempre voltou a enfatizar em seus “testes de inteligência” em animais antropoides o quão estritamente todas as tarefas “inteligentes” que os antropoides realizam estão ligadas à capacidade de articulação óptico-espacial e a uma “sinopse” óptico-espacial relativamente livre. Uma grande parte das dificuldades que determinadas tarefas do teste de inteligência ofereciam ao animal residia justamente nessa transformação das estruturas ópticas (cf. W. Koehler, “Intelligenzprüfung an Anthropoiden I”, in *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, physikalisch-mathematische Klasse*, Berlim, 1917, p. 90 ss. e 105 ss.). Essa faculdade de reagrupar e “centralizar” as coisas dentro de um espaço puramente visual parece – se observada do ponto de vista psicológico – constituir o início e a condição prévia para a obtenção daquele espaço “esquemático” que, segundo a expressão utilizada por Leibniz, não é uma coisa real específica, mas sim uma “ordem da coexistência possível” (*un ordre des coexistences possibles*).

Já foi demonstrado que esse ato de concentração, como um ato de formação e de criação de centros, recorre a uma função básica e produtiva do intelecto, e, por essa razão, ele nunca pode ser completamente explicado por meio de processos meramente reprodutivos²⁰. Em sua teoria do conceito e em sua teoria da origem da ideia de espaço, Berkeley cai em um círculo vicioso ao invocar em ambas a função da representação, mas tentando reduzi-la novamente apenas ao mero “hábito e costume”²¹. Na *Crítica da razão pura*, Kant mostra esse círculo e, ao mesmo tempo, ataca o problema em sua raiz, ao questionar as condições de possibilidade da própria “associação”.

O que pergunto é: em que se baseia aquela regra empírica da associação, e como tal associação é possível? O fundamento da possibilidade de tal associação de coisas diversas, se presente no objeto, chama-se afinidade da diversidade [...]. É preciso que haja um fundamento objetivo, isto é, um fundamento que possa ser compreendido *a priori* e antes de todas as leis empíricas da imaginação, um fundamento no qual a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei que abranja todos os fenômenos se baseie, e no qual tais fenômenos de fato sejam vistos integralmente como dados dos sentidos, associáveis entre si e sujeitos às regras universais da combinação em sua reprodução. A esse fundamento objetivo de todas as associações dos fenômenos chamo *afinidade* dos fenômenos [...]. Por conseguinte, é estranho – sendo porém uma consequência evidente de tudo o que foi visto até aqui – que a afinidade dos fenômenos e, com ela, a associação e, por

20. Cf., acima, p. 222 ss.

21. Para mais pormenores a esse respeito, ver meu *Erkenntnisproblem*, 3. ed., vol. II, p. 297 ss.

meio dela, finalmente, a reprodução de acordo com leis, ou seja, consequentemente a própria experiência em si, somente sejam possíveis por meio da função transcendental da imaginação: isso porque sem ela os conceitos dos objetos não iriam de maneira alguma convergir em uma experiência unitária²².

Porém, a função “transcendental” da imaginação, a que Kant se refere aqui, também não é apreendida em seu verdadeiro âmago, quando tentamos reduzi-la a processos “aperceptivos”, e não aos meramente reprodutivos. Aqui, parece que sem dúvida foi dado o passo decisivo, que conduz mais além de toda fundamentação meramente sensualista: a “apercepção” significa não apenas a apreensão e a posterior síntese das impressões “dadas”, mas representa também uma espontaneidade pura, um ato criativo do intelecto. Entretanto, as teorias psicológicas em geral costumam obscurecer essa independência ao explicar – assim como fez sobretudo Wundt – a “apercepção” por meio do fenômeno da “atenção” e ao tentar reduzir a primeira exclusivamente a esta última. Principalmente Jaensch utilizou esse fenômeno para explicar a percepção do espaço. Ele sempre voltou a recorrer aos “modos de comportamento da atenção”, utilizando-os como o fator realmente decisivo. Tudo o que chamamos de “localização no espaço” parece determinado e orientado por esses modos de comportamento. Como princípio geral dessa localização, Jaensch postulou “que, na ausência de outros fatores de localização, as impressões visuais são localizadas a distância do local da

22. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 1. ed., p. 113 ss. e 122 ss.

atenção”²³. Contudo, mesmo que aceitemos todos os resultados isolados dos experimentos de Jaensch, surge aqui a questão metódica geral de saber se o princípio da atenção em si está suficientemente elucidado e se está definido de forma teórica o bastante para poder ser válido como um fundamento sólido para uma teoria do espaço. Assim como a teoria do espaço, também a teoria geral do conceito procurou se apoiar nesse princípio. Também ela encarou a “abstração”, na qual o conceito deveria originar-se, essencialmente como uma obra da atenção. Quando o nosso olhar fica vagueando por uma série de objetos sensuais, esses não são observados na totalidade de seus atributos de forma igual, mas separamos deles sempre um determinado fator, sobre o qual nos detemos por um tempo maior do que nos demais. Desse modo, à medida que as partes não consideradas são por fim suprimidas, e em lugar delas são retidas no centro da atenção apenas aquelas outras, o conceito surge como a síntese dos fatores que foram considerados. Se, entretanto, analisarmos essa teoria do conceito mais detidamente, logo veremos que também ela se envolve em um círculo vicioso; veremos que nela aquilo que se busca é confundido com aquilo que é dado, que aquilo que deve ser fundamentado é confundido com o fundamento. Isso porque a atenção somente pode tornar-se um ato de criação do conceito se desde o princípio ela tomar uma determinada direção e mantiver essa direção em seu movimento global, se ela apreender a diversidade das percepções sob um ponto de vista único, compa-

23. Jaensch, “Über die Wahrnehmung des Raumes”, in *Zeitschrift für Psychologie, Ergänzungsband 6*, Leipzig, 1911; ver sobretudo o cap. 5, a respeito da “localização da atenção”.

rando tais percepções sob esse ponto de vista. Essa unidade da “visão”, porém, não cria inicialmente o conceito, mas já o implica; é justamente ela que constitui o conteúdo lógico e a função lógica do conceito. Para a formação do conceito não basta apenas a atenção em si, pois tal atenção pode acompanhar também todo e qualquer ato da mera sensação, representação ou fantasia; a circunstância decisiva reside muito mais naquilo a que se está atento: à meta que o pensamento tem em vista no decurso discursivo de uma série de conteúdos especiais e à meta a que ele relaciona a totalidade desses conteúdos. Contudo, o mesmo ato fundamental é indispensável tanto para a obtenção das formas conceituais como também para as formas espaciais, determinadas de maneira característica. Isso se torna mais claro nos diversos “espaços” geométricos: na medida em que o olhar se volta para um ou outro alvo, na medida em que ele coloca um ou outro fator como “invariante”, surge para ele um ou outro “tipo de espaço”, forma-se o conceito de espaço “métrico”, “projectivo”, e assim por diante. Todavia, em última escala, também o nosso espaço intuitivo empírico recorre, conforme mostrado, a tal ato de “seleção” constantemente exercido, e essa seleção exige sempre um princípio de escolha definido, um ponto de vista determinante. Também aqui são estabelecidos determinados pontos fixos, eixos centrais, em torno dos quais os fenômenos, por assim dizer, giram. E, visto que o centro e a direção da rotação podem alterar-se nesse movimento, uma única percepção pode assumir um sentido e um valor totalmente diferentes na estrutura global da “realidade” espacial. Contudo, acima de todas essas diferenças, a unidade da função teórica básica, que governa a totalidade dessas relações, se afirma. À medida que a per-

cepção não se mantém como mera apreensão de algo isolado, de algo dado aqui e agora, à medida que ela conquista o caráter da “representação”, ela agrupa uma variada abundância de fenômenos em um “contexto da experiência”. A separação entre os dois fatores básicos da representação – entre representante e representado – traz em si o germe a partir do qual o mundo do espaço desenvolve-se plenamente como um mundo da intuição pura.

CAPÍTULO IV

A INTUIÇÃO DE TEMPO

O pensamento teórico desenvolvido costuma tomar o tempo como uma “forma” que abrange todos os fatos, como uma ordem universal, em que todo conteúdo da realidade “está”, e em que cabe a esse conteúdo uma posição inequívoca. O tempo não se constitui de um ser físico ou de uma força física ao lado das coisas: ele não tem um caráter existencial próprio ou um caráter atuante. Contudo, toda combinação de coisas, todas as relações que se estabelecem entre elas têm, em última escala, sua origem nas determinações do processo temporal, na distinção entre o antes e o depois, entre o “agora” e o “não agora”. Somente quando o pensamento consegue reunir a diversidade dos acontecimentos em um sistema dentro do qual os fatos isolados são determinados em função de seu “antes” e “depois”, os fenômenos se juntam na forma global de uma realidade intuitiva. Desse modo, o tempo constitui, assim como expresso por Kant, o “elemento correlato da determinação de um objeto em geral”. Os “esquemas transcendentais” que, segundo Kant, garantem a conexão entre entendimento e sensibi-

lidade, não são nada mais que “determinações temporais *a priori* de acordo com regras”. Por meio deles, a sequência temporal, o conteúdo temporal, a ordem temporal e o conceito genérico de tempo são definidos, considerando-se todos os objetos possíveis. Todavia, há uma diferença clara e fundamental entre “esquema” e “imagem”, pois “a imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, já o esquema de conceitos sensuais é um produto e, de certo modo, um monograma da imaginação pura *a priori*, por meio do qual e de acordo com o qual as imagens inicialmente se tornam possíveis”¹.

Ao formular o problema do tempo dessa maneira, Kant naturalmente acrescentou que esse esquematismo de nosso entendimento, no que se refere aos fenômenos e sua mera forma, seria “uma arte escondida nas profundezas da alma humana”, “cujos verdadeiros modos de ação somente descobrimos e vislumbramos com muita dificuldade”. Na realidade, independentemente de olharmos esse problema do ponto de vista da metafísica, da psicologia ou da epistemologia, parece que aqui deparamos com um “limite” intransponível da “compreensão humana”. Parece que o dito de Santo Agostinho continua mantendo a mesma validade total de outrora; segundo ele, o tempo, que é para a consciência imediata o elemento mais conhecido e mais familiar a todos, mergulha imediatamente na escuridão assim que tentamos ir além daquilo que ele nos dá de forma imediata e tentamos retê-lo no círculo da investigação reflexiva². Mediante

1. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. ed., p. 181 ss.

2. O presente capítulo foi escrito antes da publicação da recente e detalhada análise de Heidegger sobre o “tempo” e a “temporalidade” (*Sein und Zeit, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1927). Não tentarei, aqui, iniciar uma discussão detalhada e crítica a res-

toda busca de uma definição de tempo, bem como de uma simples caracterização objetiva dele, estamos imediatamente ameaçados de incorrer em antinomias insolúveis. Certamente, um fundamento em comum para essas antinomias e aporias parece se constituir do fato de que nem a metafísica nem a epistemologia observaram os rígidos limites demonstrados e impostos por Kant em sua distinção entre “imagem” e “esquema”. Em vez de relacionar as imagens sensoriais ao “monograma da imaginação pura”, elas sucumbiram repetidamente à tentação de querer “explicar” a imaginação por meio de determinações puramente sensoriais. O que torna essa tentação ainda mais forte e mais ameaçadora é o fato de ela ser continuamente renovada e alimentada por um poder fundamental e positivo, o poder da língua. Ao designar as determinações temporais e as relações temporais, a língua se vê totalmente sujeita à mediação do espaço, e des-se seu entrelaçamento com o mundo do espaço resulta

peito dos resultados de tal análise. Ela só será possível e frutífera quando toda a obra de Heidegger for acessível. Isso porque o problema fundamental da *Filosofia das formas simbólicas* reside justamente naquela região que Heidegger excluiu de forma expressa e intencional do primeiro volume de sua obra. Ela não lida com aquele modo de “temporalidade” que Heidegger designou como o *Seinsinn des Dasein* [sentido do ser da existência]. A *Filosofia das formas simbólicas* não contesta em nenhum aspecto essa “temporalidade”, que Heidegger descobriu como sendo o último fundamento da “existencialidade” do *Dasein*, tentando explicá-la em seus fatores específicos. Ao contrário, nossa questão inicia-se do outro lado dessa esfera: ela tem início justamente no ponto em que se realiza a transição dessa temporalidade “existencial” para a *forma* do tempo. Ela quer mostrar as condições de possibilidade de tal *forma* enquanto condição de postulação de um “ser”, que vai além da existencialidade do *Dasein*. Assim como em relação ao espaço, também em relação ao tempo essa transição, essa μεταβασις do sentido do ser do *Dasein* para um sentido “objetivo” do *lógos* constitui seu tema próprio e seu problema peculiar (cf., anteriormente, p. 252 ss.).

também a ligação com o mundo das coisas enquanto mundo concebido como existente “no” espaço. Assim, a “forma” do tempo, aqui, somente é expressa na medida em que ela, de algum modo, puder se basear em determinações espaciais e em determinações objetivas³. E o poder dessa dependência é tão grande que ele, extrapolando a esfera da língua, se mantém até na formação do conceito de ciência exata. A ciência exata, por sua vez, parece não dispor de outra possibilidade de fazer toda e qualquer descrição “objetiva” do tempo senão representando e explicando sua essência por meio de imagens espaciais. A imagem das paralelas infinitas é tomada por ela para a “representação externa e figurativa do tempo”. Mas será que qualquer caráter figurativo do gênero apreende a verdadeira forma do tempo? Ou, ao contrário, introduz nessa forma um fator especificamente diferente e essencialmente estranho? Toda definição linguística é, ao mesmo tempo, necessariamente uma fixação, porém, já a mera tentativa de tal fixação não estaria tirando do tempo seu sentido verdadeiro e peculiar, que é precisamente o sentido de pura transformação? O mito, aqui, parece penetrar o tempo de forma mais profunda do que a língua: ele parece poder se fixar na forma primordial de tempo, pois ele toma o mundo não como um ser rígido, mas como um processo contínuo; não como uma forma fixa, mas como uma metamorfose que se renova continuamente. E a partir dessa sua constituição básica, ele já se alça a uma intuição de tempo totalmente universal. Isso porque nele a intuição daquilo que está em processo de transformação e daquilo que se transformou já está separada da intuição do devir em si. Tudo o que é específico e individual está sujeito ao poder do

3. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I, p. 170 e ss.

devir, que é um poder universal e inquebrantável. A vida e a existência dos indivíduos lhes são proporcionadas por esse poder. Os deuses em si não são senhores do tempo e do destino, mas estão subordinados a suas leis primordiais, à lei do $\mu\omicron\iota\pi\alpha$. Desse modo, o tempo é aqui vivenciado como destino e, muito antes disso, ele foi concebido, em sentido puramente teórico, como uma ordem cósmica do acontecer⁴. Ele não é uma rede meramente ideal de ações relativas à ordem do “antes” e do “depois”, mas é o próprio agente que tece essa rede. Assim, ele conserva em toda a universalidade, que lhe é atribuída já aqui, sua total vivacidade e sua total concretude; todo ser, seja ele terreno ou celestial, humano ou divino, permanece presente nele e vinculado a ele como realidade original.

No entanto, surge uma nova relação quando a questão da origem é suscitada não mais por parte do mito, mas por parte da filosofia, da reflexão teórica. O conceito mítico de início transforma-se agora no conceito de princípio. No início, uma intuição concreta e temporal é introduzida na definição puramente conceitual de princípio, com o intuito de apreendê-lo. O que sobra para o pensamento filosófico como “base” sólida do ser é também tido como a primeira e mais primordial forma do ser, que iremos necessariamente encontrar se tomarmos o caminho de volta do devir até seu começo. Porém, esse entrelaçamento dos fatores se desfaz tão logo a questão do pensamento não seja mais direcionada exclusivamente à base das coisas, mas à própria base do ser e sua própria validade. Quando a filosofia levanta essa questão, quando ela, em vez de questionar a base da realidade

4. Cf. vol. II, p. 128 ss., 138 ss. e 143 ss.

de, questiona o sentido e a base da verdade, parece que todo elo existente entre o ser e o tempo é desfeito de um só golpe. O ser verdadeiro é agora descoberto como um ser atemporal. A partir de agora, aquilo que chamamos de tempo não é nada mais do que um mero nome, uma trama tecida pela língua e a “mente” humana. O ser em si não conhece nenhum antes ou depois: “Ele não foi e não será nada, mas ele simplesmente é, somente existe no agora”⁵. Com esse conceito de ser atemporal enquanto correlato da verdade atemporal, efetua-se a separação entre o *lógos* e o mito, bem como a emancipação do pensamento puro perante os poderes míticos do destino. E sempre de novo, no curso da história, a filosofia volta à sua origem. Assim como Parmênides, Espinosa também constrói o ideal de um conhecimento atemporal, de um conhecimento *sub specie aeterni*. Também para ele, o tempo torna-se uma estrutura da *imaginatio*, da imaginação empírica, que falsamente introduz sua própria forma em um ser substancial e absoluto. Mas a metafísica obviamente não se assenhoreou do segredo do tempo ao bani-lo de seus limites, ao expulsar de si, nas palavras pregnantas de Parmênides, o surgir e o sucumbir⁶. pois, se com isso o ser, como ser absoluto, parece desvencilhar-se do peso da contradição, o mundo dos fenômenos sobrecarrega-se agora com uma contradição ainda mais forte. A partir de agora, ele está para sempre entregue à dialética do devir. A história da filosofia mostra como essa dialética, que descobriu o pensamento eleático no conceito abstrato de multiplicidade e de mo-

5. Parmênides, Fragmento 8, Hermann Diels ed., in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, versos 1-33.

6. Ibid., verso 22; ver também vol. II desta obra, p. 158 ss.

vimento, penetra gradualmente também o conhecimento empírico, bem como a física e seus fundamentos básicos. Newton completou esse desenvolvimento ao estabelecer como pedra de toque de seu sistema um “tempo absoluto”, que se esvai em si próprio, sem considerar nenhum objeto exterior. Porém, quanto mais a investigação se aprofunda na essência desse tempo absoluto, tanto mais claro e mais nitidamente vemos que nele foi inserida, para usar os dizeres de Kant, uma “não entidade existente”. À medida que o fluir se torna o fator básico do tempo, o seu ser e a sua essência ficam situados em seu fluxo. Naturalmente, presume-se que o próprio tempo não tome parte nesse fluxo, pois a mudança não diz respeito a ele mesmo, mas relaciona-se apenas ao conteúdo dos fatos, aos fenômenos que vão se sucedendo nele. Contudo, justamente com isso parece estabelecer-se novamente um ser, um todo substancial, composto de partes não existentes, pois assim como o passado “não é mais”, o futuro “ainda não é”. Por conseguinte, o que resta do tempo em termos de elemento existente parece ser apenas o presente como meio entre o “ainda não” e o “não mais”. Se, porém, conferirmos a esse meio uma extensão finita, se o observarmos como um período, logo surgirá nele o mesmo problema: ele irá tornar-se uma multiplicidade, na qual apenas um único fator subsistirá em qualquer tempo, ao passo que todos os demais fatores irão preceder o ser ou ficar posicionados atrás dele. Se, por outro lado, entendermos o agora de forma rigorosamente pontual, ele deixa de ser um membro da sequência temporal em função desse isolamento. Contra um tal “agora” insurge-se o antigo paradoxo de Zenão: a flecha voadora está em repouso porque de qualquer ponto de seu curso ela ocupa uma posição única e, por-

tanto, não se encontra na situação do devir, ou seja, da “transição”. Também o problema da medição do tempo, que parece nada ser senão um problema qualquer, um problema puramente empírico, proposto pela própria experiência e inteiramente solucionável com seus meios, vai se emaranhando sempre de novo na confusão das ponderações e considerações filosóficas. Na troca de correspondências entre Leibniz e Clarke, este último, como defensor e representante das ideias de Newton, deduziu o caráter absoluto e real do tempo de sua mensurabilidade: afinal, como algo que não existe pode possuir o atributo da grandeza objetiva e do número objetivo? Leibniz, porém, rebateu esse argumento e procurou mostrar que uma determinação quantitativa do tempo somente seria concebível sem contradições se a pensássemos não como substância, mas como uma relação puramente ideal, como uma “ordem do possível”⁷. Desse modo, todo avanço do conhecimento – seja ele obtido pela observação metafísica do tempo, seja ele obtido pela observação física – parece apenas expor seu caráter intrinsecamente antinômico de forma ainda mais clara e inexorável; independentemente dos meios com os quais procuremos retê-lo, o “ser” do tempo ameaça continuamente escapar-nos das mãos.

Essa dialética, que reaparece sempre que o pensamento procura assenhorear-se do conceito de tempo, submetendo-o ao conceito universal de ser, desponta com suprema pregnância e clareza já naquele capítulo clássico das *Confissões de Santo Agostinho*, no qual foi aborda-

7. Para mais pormenores a esse respeito, ver G. W. Leibniz, “Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie”, in *Philosophische Werke*, ed. A. Buchenau e E. Cassirer (Leipzig, 1874-1906), vol. I, p. 142 ss., 159 ss., 189 ss. e 225 ss.

da e vislumbrada, pela primeira vez na história do pensamento filosófico ocidental, a problemática do tempo em toda a sua amplitude. Santo Agostinho concluiu que, se o presente somente se torna determinação temporal, somente se torna presente temporal, transpondo-se em passado, como podemos chamar de *ser* aquilo que apenas subsiste destruindo-se a si próprio? Ou então: como poderíamos atribuir ao tempo uma grandeza e medir essa grandeza, se uma tal medição somente seria possível se uníssemos passado e presente um ao outro e os tomássemos em conjunto em uma visão mental, ao passo que, por outro lado, ambos os fatores, de acordo com seu puro modo de ser, são contraditórios? Resta, pois, aqui, apenas uma saída: é preciso que se encontre um fator intermediário que, ainda que não suprima essa contradição, ao menos a relativize e a faça aparecer não como um antagonismo absoluto, mas como uma oposição meramente contingente. Aliás, segundo Santo Agostinho, essa mediação concretiza-se para nós em todo ato genuíno da consciência do tempo. Somente encontramos o fio de Ariadne, que pode nos conduzir para fora desse labirinto do tempo, se expressarmos o problema de um modo fundamentalmente diferente e se o removermos do solo de uma ontologia realista e dogmática para o solo de uma análise pura dos fenômenos da consciência⁸. A divisão do tempo em presente, passado e fu-

8. Já na estrutura do pensamento agostiniano, o fator temporal mostra seu verdadeiro poder ao direcionar-se a uma reorientação fundamental, a uma transformação e reconfiguração da própria questão do ser. Já aqui esse fator cumpre essencialmente a mesma função que lhe caberá também no desenvolvimento da "ontologia" moderna. A ontologia moderna considera que sua tarefa se constitui principalmente de elucidar e de compreender de forma genuína o tempo como o "hori-

turo não é mais uma separação substancial, por meio da qual três modos heterogêneos de “ser” devam ser determinados em sua natureza própria e separados uns dos outros; ao contrário, ela somente diz respeito a nosso conhecimento da realidade fenomenal. Numa observação rigorosa, não podemos falar de três tempos como elementos “existentes”: o mais correto seria dizer que o tempo, enquanto presente, contém em si três relações distintas e, em virtude delas, três aspectos e três determinações diferentes. Há um presente de coisas passadas, um presente de coisas presentes e um presente de coisas futuras. “O presente de coisas passadas chama-se recordação, o de coisas presentes chama-se intuição e o de coisas futuras, expectativa.” Portanto, não podemos pensar o tempo como uma coisa absoluta, dividida em três partes igualmente absolutas; porém, a consciência unitária do agora abrange três diferentes direções básicas e é somente nessa triadidade que ela se constitui. A consciência do presente não está vinculada a nenhum fator específico e confinada a ele, mas necessariamente vai além dele, deslocando-se para frente e para trás⁹. Compreender o tempo, portanto, não significa compô-lo a partir de três essências separadas, ainda que onticamente ligadas, mas antes entendê-lo como três intenções claramente

zonte de todo entendimento e de toda interpretação do ser” e de descobrir “as raízes da problemática central de toda ontologia” nos fenômenos do tempo, vistos e explicados de maneira correta (cf. Heidegger, “Sein und Zeit”, op. cit., especialmente § 5).

9. “Nec proprie dicitur Tempora sunt tria: praeteritum, praesens et futurum; sed fortasse proprie diceretur: Tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de presentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video: praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio.” Agostinho, *Confissões*, Livro XI, cap. 26.

separadas: reunir em uma unidade de sentido a intenção do agora, a intenção do antes e a do depois. Certamente, para que tal síntese seja possível, ela não pode ser derivada ou proveniente de nada mais; aliás, aqui deparamos com um fenômeno que, como fenômeno verdadeiro e original, somente pode ser atestado e explicado por si próprio. "*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaert, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.*"¹⁰

Um som começa a ressoar; ele ressoa por um tempo e, então, cessa repentinamente; ele se esvaiu como som, não há mais som. Antes de ressoar, ele era um som futuro e, enquanto tal, como algo que ainda não se deu, não podia ser medido; agora, que ele já não está mais presente, não pode igualmente ser medido. Portanto, ele só podia ser medido no momento em que ressoava, pois nesse momento ele constituía algo que era mensurável. Contudo, mesmo naquele momento, ele não ficou paralisado, mas sim num movimento de ir e vir. Tomemos um verso de oito sílabas que devem ser alternadamente curtas e longas. Dizemos que as sílabas longas duram o dobro de tempo das curtas. Desse modo, portanto, medimos as sílabas longas evidentemente pelas curtas e, comparando-as com as curtas, atribuímos-lhe uma duração dobrada. Porém, uma vez que ouvimos uma somente após a outra, de que modo retenho as curtas e como as utilizo como medida para as longas, se a longa só começa após a curta ter cessado? E mesmo essa longa: eu a meço antes de ela estar completa ou após isso? No primeiro caso, ela ainda não atingiu sua duração total; no segundo caso, uma vez terminada, ela também já desapareceu. O que é, portanto, aquilo que estou medindo? Onde está a sílaba curta e onde está a longa? Ambas ressoaram, desapareceram e

10. Ibid., Livro XI, cap. 17.

tornaram-se passado; elas não *são* mais; e ainda assim eu as meço e afirmo confiante que uma tem o dobro da duração de tempo da outra. Sendo assim, não são as sílabas em si que estou medindo, mas algo que ficou gravado em minha memória. É em ti, minha mente, que meço os tempos; meço a impressão produzida em ti pelas coisas enquanto elas passam e que, mesmo após terem passado, ficam retidas; meço-as como coisas presentes, não aquilo que teve de desaparecer para que essa impressão presente tenha podido surgir. Na mente, o presente, o passado e o futuro estão reunidos em um, pois a mente espera, presta atenção e se lembra: aquilo que ela espera passa a ser, por meio daquilo em que ela prestou atenção, algo de que ela se lembra. Portanto, quem nega que o futuro ainda não existe? Na mente, porém, existe a expectativa do futuro. Quem nega que o passado não existe mais? E, porém, na mente existe a lembrança do passado. Quem nega que o tempo presente não tem uma extensão, uma vez que ele é apenas um único ponto efêmero? E, porém, a intuição do presente dura, pois ela continua existindo mesmo quando o presente já passou. Assim, o futuro não é longo, pois ele de-fato não existe; ao contrário, o longo futuro não é nada senão uma expectativa de futuro; também o passado não é longo; mas um passado longo é apenas a lembrança do passado¹¹.

11. "Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum, longa memoria praeteriti est." Ibid., Livro XI, cap. 37; ver também caps. 26 ss. A *longa expectatio* e a *longa memoria* naturalmente não devem ser tomadas aqui como a duração real da expectativa e da lembrança como atos psíquicos, mas elas significam que a expectativa e a lembrança definem o conteúdo, para o qual apontam, como "curto" ou "longo": a determinação do tempo não se aplica aos atos, mas sim aos "objetos" a que visa.

A partir de agora se delineia nitidamente a linha divisória entre o tempo-coisa e o puro tempo da experiência, entre o tempo que concebemos como um leito de rio para os fatos objetivos e o tempo-consciência, que, em virtude de sua essência, só pode se dar para nós como “tempo presente”. Uma vez apreendida com clareza, essa problemática – que é então desencadeada – nunca mais é solucionada. A partir de então, ela perpassa a história da metafísica e da epistemologia, e ainda recentemente, nas tentativas de estabelecer os fundamentos da moderna “psicologia do pensamento”, ela experimentou um renascimento¹². Porém, também nós mesmos nos vemos aqui reenviados ao verdadeiro ponto central de nossa questão sistemática, pois aqui é preciso que se veja de modo claro e definido que o fenômeno da representação do tempo não pode ser confundido com os problemas do tempo-ser como tempo onticamente real, ou seja, como tempo “metafísico”. Não podemos começar com esse último para, a partir dele, penetrar o tempo experienciado, o “tempo do eu”, mas só podemos tomar o caminho inverso. A questão que surge é: como podemos ser conduzidos daquele fenômeno puro do “agora”, que contém em si o futuro e o passado enquanto fatores constitutivos, para aquele modo de tempo em que esses três estágios se distinguem, em que eles são posicionados como instâncias que se encontram objetivamente “separadas” e sucessivas? A direção da investigação aqui só pode ser no sentido do “ideal” para o “real”, da “intenção” para seu

12. Cf. Hoenigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*; sobre a diferença entre “tempo presente” e tempo “objetivo”, entre “tempo formado” e “tempo transeunte”, ver especialmente p. 67 ss., 87 ss. e 307 ss., entre outras.

“objeto”. E, por outro lado, em última escala, não há nenhum caminho que nos reconduza da categoria física da substancialidade de volta à pura intuição de tempo. A única decisão lógica é justamente rejeitar essa intuição, declará-la – assim como Parmênides – como não existente ou – como Espinosa – como fruto da imaginação. No entanto, uma vez que os fenômenos puros não podem ser eliminados, não podem ser simplesmente destruídos por meio de uma decisão autoritária do pensamento metafísico, a única possibilidade de solução reside, em última análise, numa reformulação e reversão fundamental do problema. O que devemos reconhecer é a transição da estrutura original do tempo do eu para aquela ordem temporal, em que as coisas e os fatos empíricos se colocam diante de nós, a ordem temporal em que o “objeto da experiência” se nos dá. E aqui fica evidente que justamente aquilo que esse “objeto” significa não apenas se encontra em uma relação mediata para com essa ordem temporal, como também somente pode ser estabelecido por meio dela. Na filosofia moderna, essa questão não foi suscitada primeiramente por Kant, mas sim por Leibniz. Leibniz já mostra – e é precisamente este o cerne de sua polêmica contra a teoria de tempo newtoniana – que o tempo “monadológico” constitui o *πρότερον τῆ φύσει* e que é somente a partir dele que conseguimos alcançar o tempo matemático-físico. Para o sistema da monadologia, a presença do eu, que contém em si o passado e o futuro, constitui o ponto de partida, o *terminus a quo*, cujo ser e cujo sentido não podem ser explicados por meio do “*influxus physicus*”, por meio da causalidade oriunda “de fora”. Essa presença do eu constitui o instrumento para o alcance de todos os demais seres objetivos e de todos os demais conhecimentos objetivos. Isso porque

para Leibniz, que inverteu o conceito realista de substância, a mônada apenas é por causa de sua capacidade de representação: ela, porém, só é capaz dessa representação ao olhar e expressar no agora o passado e o futuro. Essa expressão do muito em um único (*multorum in uno expressio*) pertence à essência de todo fenômeno da consciência; mas talvez em parte alguma ela seja mais claramente apreensível e observável do que no caráter do fenômeno temporal. Em qualquer dos outros âmbitos, pode parecer que a “representação” é um simples ato mediato, associado a algum tipo de conteúdo da consciência, dado de forma imediata; pode parecer que a representação não pertenceria originalmente a esse conteúdo, mas se juntasse a ele posteriormente. No espaço, é bem verdade, todo conteúdo se relaciona necessariamente a outro, de tal forma que todo “aqui” está associado a um “lá” por meio de determinações causais, bem como por meio de ações dinâmicas; contudo, o sentido puro do “aqui” parece, à primeira vista, ser suficiente por si próprio, isto é, para poder ser compreendido e definido de forma independente do sentido do “lá”. Já para o tempo não é possível tal separação nem mesmo de forma abstrata. Todo momento encerra em si a triidade das relações temporais e das intenções temporais de forma imediata. O presente, o agora, só obtém o caráter de presente por meio do ato da atualização, por meio da referência ao passado e ao futuro que ele contém em si. Por conseguinte, aqui a “representação” não apenas é associada à “apresentação”, mas é ela que constitui o conteúdo e o cerne da presença. Toda tentativa de separar “conteúdo” e “representação”, “coisa existente” e “coisa simbólica” iria, caso se concretizasse, de encontro ao nervo vital da temporalidade, destruindo-o.

E, assim, com essa forma específica da consciência temporal, estaria também aniquilada agora a forma da consciência do eu. Isso porque ambas estão mutuamente condicionadas: o eu se encontra e se conhece apenas na forma tria da consciência temporal, ao passo que, por outro lado, as três fases do tempo se unem em uma unidade somente no eu e por força dele. O modo como as determinações – quando tomadas em sua forma conceitualmente abstrata – parecem se contestar mutuamente e se excluir eternamente, e ainda assim não deixar de caminhar juntas no tempo, nunca pode tornar-se compreensível a partir das coisas, mas somente a partir do eu. De um lado, de acordo com a expressão de Kant, o “eu estável e permanente constitui o *correlatum* de todas as nossas representações, na medida em que podemos ter consciência dele”; por outro lado, porém, o eu só pode afirmar essa sua identidade e constância nesse seu fluir contínuo. Há, assim, constância e mudança, permanência e transição em um único.

Na medida em que sinto que estou nesse *agora*, encontro-me não apenas em constante transição em relação ao passado, mas me encontro também extremamente limitado em relação ao futuro, de certa forma terminando, parando em certos momentos e, após uma pausa, recomeçando. Também em relação ao futuro, sou um fluxo contínuo. Na medida em que, nesse *agora*, sinto que estou transpondo a linha do agora que acaba de se tornar passado, tomo ao mesmo tempo consciência de que esse agora, em que me encontro, desaparece imediatamente e se transmuda em um outro agora. Minha experiência do agora comporta em si esses dois lados: ela sente que vem de um antes e está caminhando para um depois. Todo agora é para mim um “estar imediatamente presente” que se desvanece e, assim, é ao mesmo tempo transição para

um outro agora, ou seja, para um “ainda não estar imediatamente presente”¹³.

Também essa forma da experiência do eu evidentemente não pode ser mostrada de outra maneira senão na descrição pura; ela, porém, não se deixa “elucidar” reduzindo-se a uma outra coisa, a algo mais profundo. Independentemente da direção que essa explicação toma, independentemente de ela seguir tendências metafísicas ou psicológicas, a dedução buscada sempre se torna anulação da experiência: a dedução transforma-se imediatamente em negação. Na medida em que Espinosa circunscreve o tempo ao âmbito da imaginação, ele tem também de circunscrever o eu ao mesmo círculo. É bem verdade que também para Espinosa a consciência, a *cogitatio*, surge como atributo da substância infinita e, por essa razão, ao que parece, é definida como algo eterno e necessário. Contudo, ele não deixa dúvidas de que essa consciência nada mais tem em comum com a consciência humana do eu a não ser pelo mero nome. Quando atribuímos à substância o predicado de autoconsciência, quando falamos de entendimento divino e de vontade divina, estamos, com tal designação, nos deixando governar por uma mera metáfora linguística: na verdade não há aqui uma afinidade maior do que aquela existente entre o cão como constelação e o cão como animal que late. O caráter primordial e independente da consciência do eu, bem como da consciência do tempo é contestado pelo lado oposto, por meio da crítica exercida sobre ambos pelo empirismo psicológico e pelo sensualismo. Também

13. Johannes Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, Munique, 1925, p. 23 s.

aqui nos encontramos no caminho de uma concepção básica substancial: não é, porém, ao “simples” do ser, mas sim ao “simples” da sensação aquilo a que todas as formações da consciência são reduzidas e dissolvidas. Essa substância elementar como tal não contém em seu puro “em si” nem a forma do eu nem a forma do tempo. Ao contrário, ambos aparecem como produtos secundários, como determinações acidentais, que requerem uma derivação genética do “simples”. O eu torna-se assim um “feixe de ideias”, assim como o tempo se torna uma mera multiplicidade de impressões sensoriais. Quem procura o tempo entre os fatos básicos da consciência, quem o busca entre as percepções simples, nada encontrará que corresponda ao tempo: não há uma ideia única de tempo ou de duração, assim como há de um som ou de uma cor. Cinco notas tocadas em uma flauta – assim enfatizava Hume – desperta em nós a impressão de tempo; mas isto não é de forma alguma uma impressão nova, que se junta às impressões puramente acústicas como algo que tem a mesma natureza delas e lhes equivale. Da mesma forma, a mente também não consegue, motivada e estimulada por meras sensações auditivas, criar uma nova ideia, uma ideia de “reflexão”, que ela tire de si própria. Mesmo que ela possa dissecar todas as suas representações umas mil vezes, ela jamais será capaz de obter a partir delas uma percepção própria e original, a percepção do tempo. Aquilo de que a mente, na realidade, tem consciência ao ouvir os sons é, além dos próprios sons, apenas um caráter modal ligado a eles; trata-se somente do modo especial em que eles surgem. Posteriormente, podemos refletir que esse modo de manifestação puramente como tal não está ligado ao material do som, mas que ele também pode surgir em um outro material

sensorial, manifestando-se nele. Nesse caso, porém, o tempo é separado de todo caráter específico do material sensorial, mas não do material sensorial em si. Por conseguinte, a ideia de tempo para Hume não é um conteúdo independente; ao contrário, ela provém de uma certa forma do ato de “perceber” ou do ato de “prestar atenção” a impressões sensoriais e objetos. Essa dedução que Mach essencialmente toma de Hume, sem alterá-la, obviamente se desenrola no mesmo círculo vicioso em que se encontram todas as tentativas de reduzir os modos e direções específicas da “atenção” a meros atos da atenção¹⁴. Para “perceber” o tempo devemos “prestar atenção” à sequência e, assim, “nos apercebermos” somente dessa sequência e não dos conteúdos específicos que nela surgem¹⁵. Todavia, é evidente que justamente essa direção da atenção já comporta a totalidade do tempo, sua estrutura geral e sua ordem característica. O empirismo psicológico sujeita-se aqui ao mesmo sofisma a que a ontologia realista está submetida dentro de sua esfera. Também ele busca deduzir o tempo “fenomenal” de quaisquer determinações e relações “objetivas”, e a única diferença é que seus objetos não são mais as substâncias absolutas, mas as impressões sensoriais estabelecidas de modo não menos absoluto. Mas nem as “coisas em si” nem as “sensações em si” explicam aquela relação fundamental com que nos confrontamos na consciência do tempo.

14. Cf., anteriormente, p. 272 ss.

15. Cf. Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford, 1951, livro I, parte II, seção 3: “But here it only takes notice of the manner, in which the different sounds make their appearance; and that it may afterwards consider, without considering these particular sounds” [Mas aqui a mente só se apercebe do modo como os diferentes sons se manifestam; e que ela pode considerar posteriormente, sem considerar esses sons específicos].

A “sucessão de ideias” não significa de modo algum o mesmo que “representação de sucessão”; nem há como deduzir como a última poderia simplesmente “resultar” da primeira, pois enquanto o fluxo das representações for tomado simplesmente como uma mudança real, como um fato objetivamente concreto, ele não terá nenhuma consciência da mudança como tal, do modo como o tempo é estabelecido como sequência, como presente contínuo, como “atualização” dentro do eu e para o eu¹⁶.

Dessa forma, é precisamente por causa desse bloqueio que fracassam todas as outras tentativas de entender a inclusão simbólica do passado no agora, bem como a antecipação do futuro por meio do agora, derivando-as de leis causais do ser objetivo e do fato objetivo. Novamente aqui se tenta tornar inteligível um contexto cognitivo puro, uma forma da “consciência”, substituindo-os por um contexto do ser. Porém, por mais que ambos estejam ligados, o contexto do ser continua genericamente alheio àquilo que ele supostamente explicaria. Se, mesmo assim, o passado de algum modo ainda subsistir no presente, não é possível estabelecer nenhuma ponte entre essa sua suposta subsistência e o fenômeno da representação, pois a “representação” é diferente da mera “retenção” não apenas no grau, mas no modo¹⁷. Não basta

16. Sobre a diferença entre o tempo “fenomenológico” e o tempo “cósmico” objetivo, ver Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, §§ 81 ss. Infelizmente não houve tempo para que eu pudesse considerar a minuciosa análise da consciência temporal, elaborada por Heidegger no último volume do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. XI, 1928, com base nas leituras de Husserl.

17. Isso também é admitido pelos pesquisadores rigorosamente “positivistas” e orientados para a psicologia; cf., p. ex., Theodor Ziehen,

que a coisa passada de algum modo ainda exista substancialmente no presente ou que ambas estejam unidas por um fio que não se rompe, para explicar a “consciência mnemônica” específica, para explicar o conhecimento do passado como passado. Isso porque justamente no momento em que o passado “está” no presente, quando ele é pensado como “não existente” no presente, fica obscuro entender como a consciência pode vê-lo como “não presente”, como ela pode colocar o ser do passado em uma distância temporal. A coincidência real que pode ser afirmada aqui não inclui essa distância, ao contrário, ela ameaça excluí-la e torná-la impossível. Como pode o ponto de tempo presente que, em correspondência com o seu ser, de acordo com Parmênides, “somente existe no agora” e que “permanece o mesmo no mesmo lugar e repousa em si e aí permanece fixo” – como pode esse ponto de tempo, não obstante, dividir-se em dois e estabelecer uma distinção? Como ele pode, enquanto presente, separar e diferenciar de si o passado e o futuro? Em sua batalha contra a epistemologia sensualista de Protágoras, Platão menciona a forma específica da certeza mnemônica, da *μνήμη*, que por si só é suficiente para refutar a equivalência entre “conhecimento” e percepção sensorial¹⁸. Essa objeção, porém, não perde sua força quando tomamos o fenômeno da “memória” em si como

Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage, Jena, 1913, p. 287 ss. Tentei mostrar em outras passagens que, em sua lógica e epistemologia própria, Ziehen certamente não tirou as conclusões sistematicamente necessárias, mas se baseou em uma interpretação errada da diferença fundamental aqui mostrada. Ver “*Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen...*”, in *Jahrbuch für Philosophie*, ed. por W. Moog, vol. 3, Berlim, 1927, p. 39 ss.

18. Cf. Platão, *Theaetetus*, p. 163D ss.

o ponto de partida e como ponto crucial da psicologia do conhecimento e tentamos entender esse fenômeno dentro de uma abordagem puramente naturalista. Uma tal teoria fisiológica da “*mneme*” foi sistematicamente desenvolvida, em especial, por Richard Semon, e recentemente Bertrand Russell lançou mão dela para fundamentar sua explicação e sua análise da consciência. Para Semon, aquilo que chamamos de “memória” não pertence, inicialmente, à esfera da “consciência”; ao contrário, o que devemos ver nela é um atributo fundamental de toda matéria orgânica e de toda vida orgânica. Aliás, o que distingue “as coisas vivas” das “mortas” é justamente o fato de que todas as coisas vivas possuem uma história; isso significa que o modo de reagir a certas ações do presente depende não apenas da natureza do estímulo momentâneo, mas também de estímulos anteriores que afetaram o organismo. A impressão produzida em uma estrutura orgânica é conservada em certos aspectos, mesmo quando sua origem já deixou de existir, pois todo estímulo deixa um certo “vestígio” fisiológico, um “engrama”; e todos esses engramas são, por sua vez, codeterminantes do modo como o organismo irá responder a partir de então aos mesmos estímulos ou a estímulos semelhantes. Dessa forma, tudo o que chamamos de percepção consciente nunca depende apenas da situação atual do corpo, em especial do cérebro e do sistema nervoso, mas do conjunto de efeitos que já foram produzidos em ambos¹⁹. Russell recorre a essas determinações para mostrar que elas e somente elas são capazes de estabelecer uma delimitação exata entre “matéria” e “espírito”. “Espírito” e

19. Para mais pormenores a esse respeito, ver Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip in Wechsel des organischen Geschehens*, Leipzig, 1909.

“matéria” se distinguem não apenas em função de sua essência e de sua “substância”, mas antes pela forma da causalidade que em ambos prevalece. Num caso podemos obter uma descrição suficientemente precisa do processo e de suas leis, ao recorrermos às causas meramente físicas, ou seja, às causas cujo efeito em geral não tenha uma duração que extrapole o momento específico. No outro âmbito, entretanto, somos necessariamente transportados para além dessa esfera de consideração: se quisermos entender completamente um processo que se dá aqui e agora, temos, por assim dizer, de recorrer às forças temporais remotas. Por outro lado, porém, Russell afirma que essa diferença entre causalidade “física” e “mnêmica” é inteiramente suficiente para explicar a diferença fenomenológica entre “percepção” e “lembrança”, e essa diferença não significa nada mais que essa dupla forma de causalidade. Nunca é possível separar percepções e representações, sensações e ideias por meio de critérios puramente internos, bem como por meio de uma intensidade maior ou menor ou por meio de qualquer “caráter” físico que lhes é inerente. O que separa uma coisa da outra, o que designa e constitui a esfera das imagens como tal é antes o fato de prevalecer nessa esfera outras leis de combinação.

A diferença entre imagens e sensações só pode ser encontrada se buscarmos as causas de ambas. As sensações nos são fornecidas por meio dos órgãos sensoriais, e o mesmo não pode ser dito em relação às imagens. Uma imagem tem – deixando de lado sua causa física – uma causa mnêmica e surge de acordo com leis mnêmicas, isto é, é regida pelo hábito e experiência anterior. Se pudéssemos ver com clareza a diferença entre esses dois tipos de causalidade, poderíamos distinguir as imagens das sensa-

ções, notando que as primeiras possuem, além das causas físicas, também causas mnêmicas, ao passo que as últimas resultam exclusivamente de causas físicas²⁰.

Mas mesmo nessa teoria em si tão consistente, Russell esquece que as diferenças fenomenológicas de significado não podem ser esclarecidas ou neutralizadas transpondo-as para a esfera da existência e da causalidade²¹. Ele não reconhece que a diferença da causalidade como tal somente se dá para um observador estranho que examina a consciência, por assim dizer, de fora. Esse observador, que já opera com um tempo "objetivo", no qual ele insere o fluxo da consciência e em que ele tenta ordená-lo, consegue, nesse processo, separar dois tipos de combinações: uma que está sujeita a leis puramente "físicas" e outra que, ao mesmo tempo, está sujeita a leis fisiológicas e psicológicas. Mas toda essa diferença dentro das causas naturais do processo mental obviamente já pressupõe a ideia de uma ordem natural como tal, bem como a ideia de uma ordem temporal objetiva. Somente uma consciência que sabe como distinguir entre presente, passado e futuro e que reconhece o passado no presente é capaz de associar o presente ao passado, conseguindo ver nele a "continuação" do passado. Essa diferenciação permanece sendo, em todo caso, o ato radical, o fenômeno primordial que não pode ser explicado por meio de nenhuma dedução causal, porque ele já deve ser pressuposto em toda dedução causal. Mesmo

20. Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, Londres, 1921, p. 149 ss.; cf. também p. 287 ss.

21. Mais pormenores a esse respeito, ver meus comentários críticos sobre a obra de Russell, in *Jahrbuch der Philosophie*, ed. por W. Moog, vol. 3, Berlim, 1927, p. 49 ss.

quando aceitamos a teoria naturalista da *mneme* em toda a sua amplitude, quando partimos do princípio de que nenhuma impressão pode ser causada na substância orgânica viva se não estiver voltada a impressões anteriores, sendo modificada por elas – mesmo assim essa modificação em si ainda permanece como um processo factual que iria substituir um efeito pelo outro. Como, porém (ainda devemos continuar questionando), essa modificação pode ser reconhecida como tal? Como pode o presente ser não apenas objetivamente determinado pelo passado, mas também saber-se determinado por ele e relacionar-se com ele como sua base de determinação? Ainda que possam ser deixados engramas e vestígios do passado, esses resíduos concretos por si não explicam de modo algum a forma característica da relação com o passado. Isso porque essa relação pressupõe que dentro de um lapso de tempo indivisível seja estabelecida uma multiplicidade de determinações temporais e que o conteúdo global da consciência, dado no simples “agora”, seja de algum modo distribuído entre presente, passado e futuro. Essa forma da diferenciação fenomenal constitui o verdadeiro problema. E a teoria da *mneme* pode, na melhor das hipóteses, explicar apenas a inexistência real da coisa anterior na coisa posterior, sendo que não torna compreensível o modo como, no conteúdo dado aqui e agora, se concretiza tal articulação, em virtude da qual determinações específicas sobressaem e são transpostas a uma dimensão temporal profunda. Também essa teoria, assim como aquela de Hume, afasta o questionamento, pois ela acredita poder deduzir a “ideia de sucessão” da “sucessão de ideias”.

A psicologia orientada ao naturalismo procura apreender a relação entre “percepção” e “lembrança” de tal forma

que a lembrança, por assim dizer, desponta como a duplicação da percepção, ou seja, como a percepção multiplicada por dois. A lembrança é, segundo Hobbes, a percepção de uma percepção passada: "*Sentire se sensisse meminisse est*". Mas mesmo nessa fórmula desponta um duplo problema. Hobbes define a sensação como algo que significa apenas a reação que o organismo apresenta diante de um estímulo que vem de fora. Mas como, sob essas circunstâncias, chega-se ao fenômeno da lembrança? Como pode a reação oriunda de um estímulo presente ser interpretada como a causa de um estímulo ausente? Como é possível "perceber que algo foi percebido"? Já na forma linguística que Hobbes conferiu à sua frase, toda a dificuldade se torna evidente: *Sentire se sensisse* implica que duas sensações diferentes e relativas a tempos diferentes estão ligadas ao mesmo sujeito, sendo, portanto, o mesmo "eu" que sente e que sentiu. Implica também que justamente esse "eu" diferencia suas situações e alterações, que confere a elas diferentes posições temporais, ordenando-as em uma sequência contínua. Por conseguinte, a relação inicialmente estabelecida por Hobbes se inverte totalmente: enquanto ele, de acordo com os princípios de seu sistema, tem de conceber a sensação como a precondition da memória, por outro lado, a memória torna-se para ele o ingrediente da própria sensação. Esse consequente materialista assim o enfatiza:

Sei que houve filósofos importantes que sustentaram que todos os corpos são dotados de sensação, e, se a natureza da sensação estiver calcada apenas na reação a um estímulo externo, não vejo realmente nenhum meio de refutar tal suposição. Porém, mesmo se a partir da mera reação se produzisse nesses corpos uma representação, tal repre-

senção logo iria desaparecer ao nos distanciarmos do objeto; os corpos, portanto, somente teriam sensação dessa maneira, de tal modo que eles nunca se lembrariam de ter sentido aquilo que não estivesse implícito no tipo de sensação de que aqui se trata. Isso porque por sensação entendemos habitualmente um julgamento dos objetos proporcionado pelas representações, na medida em que nós, de fato, comparamos as representações e as distinguimos umas das outras. Tal comparação e distinção, contudo, está sempre e necessariamente ligada a um ato da memória, por meio do qual aquilo que é anterior é mantido junto com o que é posterior e pode, então, ser distinguido dele²².

Para Hobbes, esse estado de coisas manifesta-se sobretudo na investigação e análise do fenômeno do tato, uma vez que efetivamente todas as qualidades táteis não são percebidas apenas pelo tato, mas também por meio da memória. "Pois, embora algumas coisas sejam tocadas em um ponto, não podemos senti-las sem o fluxo de um ponto, isto é, sem o tempo; para sentir o tempo, porém, é preciso a memória." Na realidade, conforme têm demonstrado com especial clareza as mais recentes investigações no âmbito do tato, o movimento e, com ele, o tempo são um dos fatores formadores do fenômeno tátil em si. O estudo aprofundado desse fenômeno é, por essa razão, especialmente apropriado para refutar aquela "tendência do atomismo temporal" que por muito tempo prevaleceu praticamente sozinha no âmbito da psicologia da percepção. Ele mostra que justamente as qua-

22. Hobbes, *De Corpore*, parte IV, cap. 25, §§ 1 e 5; a respeito da psicologia de Hobbes, ver especialmente Richard Hoenigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Munique, 1924, p. 109 ss.

lidades fundamentais do tato – qualidades como “duro” e “mole”, “áspero” e “liso” – somente afloram com o movimento, de forma que, se limitarmos a sensação tátil a um momento isolado, tais qualidades não poderão mais ser discernidas como dados. Não é um estímulo desvinculado do tempo, um estímulo que preenche um momento definido, nem uma mera soma de experiências sensíveis momentâneas o que leva a essas qualidades, mas opera-se nelas, se as observarmos pela perspectiva de suas “causas” objetivas, antes um processo de estímulos que não podem ser respondidos com “sensações” isoladas, mas que constituem uma impressão global, à qual não mais pertence essencialmente nenhum componente temporal²³. Temos aqui, portanto, a exata inversão da relação descrita por Hume: a ideia do fluxo do tempo não surge de uma sucessão de experiências sensíveis, mas uma experiência sensível peculiar resulta da concepção e da articulação de um processo temporal definido. Com isso, ainda que pareça estranho à primeira vista, a ideia de tempo não é “abstraída” da sequência de impressões; ao contrário, o fluxo de uma sequência, que não pode ser apreendido senão por meio da sucessão, conduz, em última escala, a um resultado que se desencilhou de toda sucessão e que parece colocar-se diante de nós como algo unitário e simultâneo. Olhando por um ângulo novo, vemos que aqui a função da “memória” não está de forma alguma limitada à mera reprodução de impressões passadas, mas que, na construção do mundo da percepção, cabe-lhe uma tarefa genuinamente criativa, e que a “lembrança” não apenas repete

23. Para mais pormenores a esse respeito, ver Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, op. cit., cap. 3, p. 56 ss.

percepções anteriormente dadas, mas constitui novos fenômenos e novos dados²⁴.

24. Do ponto de vista histórico e sistemático, é interessante observar como os problemas psicológicos e epistemológicos, formulados pela “consciência mnemônica”, sempre reconduzem a uma crise do sensualismo estrito e do positivismo e os forçam em um certo ponto a mudar sua posição. Na filosofia do século XIX, essa mudança surge talvez de forma mais evidente em Hans Cornelius. Cornelius, que originalmente representara um forte empirismo, na linha de Mach e Avenarius, efetuou justamente nesse ponto a guinada que, no final, o conduziu novamente para bem perto da problemática “transcendental” de Kant. Ele parte do princípio de que a forma da experiência temporal não pode de modo algum ser “explicada”, ou seja, reduzida a outros fatos, pois toda tentativa de tal explicação já teria de pressupor aquilo que deve ser explicado. O fato de que uma multiplicidade de experiências e de que toda experiência específica sejam dados como parte de uma totalidade temporal e de uma totalidade do eu representa “um dos fatos que deve ser reconhecido como válido por todo tempo de nossa vida, isto é, é uma lei transcendental”. Cornelius ainda tenta mostrar que a visão tradicional da consciência mnemônica (formulada pelos sensualistas e adeptos da psicologia da associação) não é de forma alguma suficiente para a descrição do fato de que no momento em que certo conteúdo *a* aparece na consciência, não apenas ele mesmo, mas também um outro conteúdo; um conteúdo *b*, que lhe é precedente, também surge na consciência. A lembrança de uma experiência *a* não pode ser explicada, afirmando-se que restou dela certo tipo de efeito posterior, uma “imagem lembrada” *a*. “Pois a existência de um tal efeito posterior seria apenas um conteúdo pertencente ao novo momento, ou seja, esse efeito posterior seria dado somente como um conteúdo presente que emergiria simultaneamente ao *b*. Além disso, para que um conhecimento do passado seja dado no presente, é preciso que aquele efeito posterior tenha também a capacidade de nos transmitir esse conhecimento, e de conter, de certo modo, uma referência a esse passado. O fato de que na experiência presente da lembrança se dê um conhecimento de uma experiência passada, e de que a primeira, portanto, represente para nosso conhecimento essa última, designo como a função simbólica da experiência mnemônica.” “Aqui, reconhecemos facilmente e de novo que se trata de uma lei transcendental. Pois, se a lembrança não fosse lembrança geral e primária de uma diversidade de experiências, o conhecimento do passar do tempo não po-

Esse traço criador da consciência pura do tempo surge de modo ainda mais evidente e mais característico quando consideramos a terceira linha básica em que ele se movimenta; quando, em lugar da retrospectiva do passado, adotamos a visão prospectiva do futuro. Também essa visão pertence à essência da consciência do tempo, que somente se completa na unidade da intuição do presente, e na unidade da lembrança e da expectativa. Assim, Santo Agostinho já enfatizava que a expectativa seria necessariamente parte integrante da consciência do tempo tanto quanto a lembrança; e onde quer que, em lugar do tempo objetivamente físico, se considere antes o tempo “monadológico”, o fenômeno da expectativa ocupa a posição central. A “expressão da multiplicidade em algo único” que, segundo Leibniz, caracteriza a mônada, está originalmente tanto relacionada ao futuro como também ao passado. O “eu”, que intui estar ele próprio existindo “no tempo”, se vê não apenas como uma soma de fatos estáticos, mas também como uma essência que se estende para a frente, no tempo, e que, do presente, se projeta no sentido do futuro. Sem essa forma de projeção, nunca obteremos aquilo que costumamos conceber como “ideia” ou representação, ou seja, como atualização de um conteúdo. Dessa forma, o verdadeiro eu nunca se assemelha a um mero “feixe de percepções”, mas constitui a fonte viva e o fundamento a par-

deria se concretizar.” A partir dessa investigação, em que ele se refere expressamente às correspondentes exposições de Kant sobre a “síntese da reprodução” e a “síntese da reconhecimento no conceito”, Cornelius chega a uma nova orientação epistemológica, que o conduziu de sua posição inicial, que tentava ser puramente positivista, para a “sistemática transcendental”. Cf. Hans Cornelius, *Transzendente Systematik, Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, Munique, 1916, p. 53 ss. e 73 ss.

tir do qual novos conteúdos são sempre gerados: "*fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum*"²⁵. Seu conteúdo nos escapa das mãos quando tentamos concebê-lo de forma puramente estática, quando tentamos defini-lo por meio do conceito de mero ser, em vez do conceito de força. Leibniz designou esse estado de coisas por meio de um ousado neologismo, conferindo à representação presente, a *perceptio*, o mesmo valor da *percepturatio*²⁶. Ambas estão inseparavelmente ligadas uma a outra, pois o que distingue a consciência como tal é o fato de que ela não permanece dentro de si mesma, mas está constantemente indo além de si mesma, indo além do presente que lhe é dado, no sentido daquilo que não é dado.

Também a psicologia moderna continuou ampliando e aprofundando sua análise da "memória" nessa direção; também ela ressalta que uma das essenciais realizações da memória deve ser encontrada na expectativa, na direção do futuro²⁷. Observando-se do ponto de vista genético, parece até mesmo que a expectativa é anterior à lembrança – e o ato peculiar de "estar voltado" para o futuro parece encontrar-se já nas primeiras manifestações de vida da criança²⁸. Somente na medida em que a psicologia do século XIX voltou a fazer justiça ao conceito

25. Correspondência de Leibniz para De Volder, in *Philosophische Schriften*, ed. por C. J. Gerhardt, vol. II, p. 172 ss.

26. "Quaecunque in anima universim concipere licet, ad duo posunt revocari: expressionem praesentis externorum status, animae convenientem secundum corpus suum, et tendentiam ad novam expressionem, quae tendentiam corporum (seu rerum externarum) ad statum futurum repraesentat, verbo: perceptionem et percepturitionem." *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, ed. por Gerhardt, Halle, 1860, p. 56 ss.

27. Cf., p. ex., Koffka, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, op. cit., p. 171 ss.

28. Cf. W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit*, op. cit., p. 66 ss.

leibniziano de “tendência” e o reconheceu em seu sentido fundamental, ela se libertou da rígida forma de ver, que agrupa as impressões particulares, como entidades fixas e presentes, como pedras de mosaico. Aqui foi sobretudo William James quem reconheceu claramente e declarou que sob o pressuposto dessa forma de ver não seria possível chegar a um conhecimento verdadeiro do devir dinâmico, da “torrente da consciência”. De modo bem característico, foi a análise da língua que levou James à seguinte conclusão:

Na verdade, grande parte da linguagem humana não é nada senão *signos de direção* para o pensamento, e nós possuímos uma consciência dessas direções muito definida e marcada, sem que, nesse processo, nenhuma imagem sensual determinada desempenhe algum papel. Imagens sensuais são fatos psíquicos fixos; podemos retê-las tranquilamente diante de nós e contemplá-las por tanto tempo quanto quisermos. Ao contrário, no que diz respeito aos signos do movimento lógico, eles estão relacionados às transições psíquicas que, por assim dizer, estão sempre em marcha, e que só se deixam apanhar no seu voo constante [...] Se tentarmos reter tais sensações de direção, elas se tornarão presença total e as sensações de direção terão sido perdidas [...] Podemos supor que um bom terço de nossa vida psíquica consiste em tais antevisões rápidas, da antecipação de certos esquemas mentais antes mesmo de eles serem formulados expressamente no discurso articulado²⁹.

Mas como podem essas “antevisões rápidas” (*these rapid premonitory perspective views of schemes of thought*) ser explicadas se, em última escala, confinamos e fundamentamos todo ser e toda vida psíquica a “sensações sim-

29. James, *Principles of Psychology*, I, p. 252 ss.

ples"? Se nos apegamos ao dogma de que todas as representações e ideias não são nada senão cópias de impressões anteriores? A certeza mnemônica poderia, em certo sentido, ser introduzida nesse esquema: ao menos, poder-se-ia procurar reduzir a consciência das coisas passadas a um tipo de continuidade factual da existência, a um efeito que se estende do passado e atinge o presente imediato. Entretanto, em relação à consciência do futuro, uma redução desse tipo necessariamente fracassa. Uma coisa ou um processo pode continuar agindo sobre nós mesmo após já ter desaparecido, porém, será que há um tal efeito de coisas antes de elas existirem? E, caso respondamos a tal questão de modo negativo, que "estímulo" atual, que "causa" objetiva podemos invocar para a expectativa daquilo que virá, para a típica "intenção" de futuro? Do ponto de vista de toda teoria naturalista e objetiva da consciência, só resta reverter esse estado de coisas: aquilo que nos aparece como expectativa imediata e puramente fenomenal deve essencialmente ser dissolvido na mera lembrança e ser explicado a partir de leis de associação e de reprodução. A orientação da consciência para o futuro, portanto, não apenas não é compreendida, como também é negada e destruída. Nossa antevisão do futuro torna-se um mero autoengano, uma fantasmagoria que se confronta com a consciência "real", como uma combinação de "coisas existentes" e "coisas que já existiram".

No entanto, mesmo se fosse possível apreender e descrever com exatidão a forma do tempo "objetivo" do ponto de vista como é concebido e fundamentado pela ciência matemática, o tempo histórico, o tempo da cultura e da história seriam deixados de lado e despidos de seu verdadeiro sentido, pois esse sentido se constrói para

nós não somente a partir do olhar retrospectivo ao passado, tampouco a partir da antevisão do futuro. Ele corresponde tanto ao esforço e ao ato, ou seja, à tendência do futuro, como também à consideração e rememoração das coisas passadas. Somente um ser que quer e age, um ser que projeta o futuro e, devido a seu desejo, determina o futuro pode ter uma "história"; somente um ser assim pode conhecer a história, porque e na medida em que ele mesmo gera incessantemente essa história. Por essa razão, esse tempo genuinamente histórico nunca é um mero tempo de eventos; ao contrário, sua consciência específica se irradia tanto do ponto central da contemplação como do ponto central do querer e da realização. O fator contemplativo está aqui inseparavelmente entrelaçado ao fator ativo: o ato de olhar alimenta-se do ato de agir, assim como o ato de agir alimenta-se do de olhar, pois o querer histórico não é possível sem um ato da "imaginação produtiva", assim como, por outro lado, a imaginação só pode ser verdadeiramente criativa quando determinada e inspirada por um impulso vivo do querer. Assim, a consciência histórica baseia-se numa interação da força ativa e da força imaginativa; ela se baseia na clareza e segurança com que o eu fica em condições de colocar diante de si uma imagem do ser futuro e de direcionar todo ato específico para essa imagem. Novamente, aqui, o tipo de "representação" simbólica se manifesta com toda a sua força e em toda a sua profundidade, pois aqui é o símbolo que, por assim dizer, precede a realidade, que lhe indica o caminho e que inicialmente lhe abre tal caminho. O símbolo não lança para a realidade, como realidade em processo e realidade decorrida, um mero olhar retrospectivo, mas ele se torna um fator e um motivo desse próprio devir. E dessa forma de

visão simbólica origina-se a verdadeira diferença específica, que distingue o querer espiritual, o querer histórico do mero “querer viver”, do instinto puramente vital. Por mais impetuosamente que o instinto pareça nos impelir para a frente, na verdade ele é sempre determinado e dirigido por trás. As forças que o comandam encontram-se atrás dele, não diante dele: elas afloram da impressão sensorial e da necessidade sensorial imediata. A vontade, ao contrário, desvencilha-se desse vínculo. Ela se projeta no sentido do futuro e do meramente possível, colocando ambos diante de si por meio de um ato puramente simbólico. Toda fase da ação se sucede agora em constante consonância com um projeto ideal, que antecipa a ação como um todo e que assegura a ela sua unidade, sua coerência e sua continuidade. Quanto maior for a força dessa antevisão e dessa visão global livre, tanto mais rica será a dinâmica e tanto mais pura será a forma intelectual obtida pela ação. Seu sentido não está mais somente em seu produto, mas sim no processo da ação e da formação em si, que como tal contém em si ao mesmo tempo a condição para uma nova direção básica do entendimento do mundo.

Novamente fica confirmado que a realidade histórica só existe para nós e só obtém sua forma característica por meio de um modo definido e peculiar de “visão”. As determinações resultantes de nossa análise da consciência espacial encontram agora sua contraparte na formação do tempo. Assim como, na análise do espaço, tivemos de distinguir o mero “espaço da ação” do “espaço simbólico”, há também uma distinção análoga na esfera temporal. Toda ação que se desenvolve no tempo, de certo modo também se articula ao tempo; ela mostra certa sequência, uma ordem de sucessão, sem a qual ela não

poderia constituir-se como um todo coerente. Mas existe um longo caminho entre a sequência ordenada dos fatos como tal e a intuição pura do tempo e suas relações específicas. Mesmo a vida dos bichos se desenvolve em processos ativos altamente complexos e extremamente articulados em termos de tempo. O organismo do animal só é capaz de se afirmar dentro de seu ambiente ao “responder” de forma correta aos estímulos que lhe são enviados por ele; e essa resposta sempre comporta em si uma sequência muito definida, uma combinação temporal de fatores específicos da ação. Tudo aquilo que costumamos designar com o nome de “instinto” animal parece, em última análise, originar-se do fato de que certas situações que ocorrem ao animal sempre voltam a provocar certas “cadeias de ações”, sendo que cada uma delas mostra uma direção bem definida. Contudo, a unidade da direção, que aparece na execução da ação, também não é dada “ao” animal, também não é “de modo algum” representada em sua consciência. Para que os estágios específicos e as fases se interpenetrem não é de forma alguma necessário que elas sejam “englobadas” e “compreendidas” por um “eu”. Ao contrário, o animal que se encontra em tal sequência de ações está como que também preso a ela. Ele não consegue voluntariamente sair dela nem interromper a sequência, atualizando seus fatores de forma específica. E assim como não é possível ou necessária tal forma de atualização, também não é possível uma antecipação do futuro na forma de imagens e de um projeto ideal. Somente no homem surge aquela nova forma de ação, que tem suas raízes em uma nova forma de visão do tempo. Ele distingue, escolhe e julga, e esse “julgamento” inclui sempre também uma extensão de si em direção ao futuro. O que antes

era uma rígida cadeia de ações converte-se agora em uma sequência fluida e móvel, mas que é autocentrada e fechada em si mesma e em que cada uma das partes é determinada pela visão do todo. É desse poder de “olhar para a frente e para trás” que se constitui a verdadeira determinação e função básica da “razão” humana³⁰. Ela é em um único e mesmo ato “discursiva” e “intuitiva”: ela tem de distinguir as fases temporais específicas e separá-las em uma clara divisão, para então voltar a unificá-las em uma nova sinopse. Somente essa diferenciação e integração temporal conferem à ação sua marca espiritual, que tanto requer o movimento livre como também exige a direção permanente e imutável desse movimento no sentido da unidade de uma meta.

Partindo disso, vemos que e por que não é admissível decompor a consciência unitária do tempo, de forma que separemos ora esta, ora aquela determinação básica nela contida e que, nesse isolamento, lhe atribuamos um valor particular e exclusivo. Tão logo tenhamos assim distinguido das demais fases uma fase específica e, por assim dizer, a tenhamos estabelecido como norma para as outras, não teremos mais diante de nós a imagem global do tempo, mas apenas uma perspectiva particular, por mais significativa que ela possa parecer. Vimos como tal diferença na perspectiva da “visão” temporal já se

30. “Sure, he that made us with such large discourse,
Looking before and after, gave us not
That capability and god-like reason
To fust in us unused.” (Shakespeare, Hamlet, IV, 4)

[“Decerto, quem nos criou com a faculdade
que *ao passado e ao futuro* nos transporta, não nos deu
a razão divina, para que fique inútil.”]

mostra na formação da visão de mundo mítica. Conforme a ênfase mental e a ênfase emotiva estejam colocadas sobre o passado, o presente ou o futuro, surgem diferentes intuições mítico-religiosas e interpretações do desenrolar do mundo³¹. No entanto, a mesma diferença mantém-se também na esfera da interpretação puramente conceitual e “metafísica”. Existem formas da metafísica que fazem parte de um tipo bem definido de intuição do tempo e parecem estar, de certo modo, vinculadas a ela. Enquanto Parmênides e Espinosa incorporam o puro “tipo presente” do pensamento metafísico, a metafísica de Fichte é totalmente determinada por uma visão do futuro. Porém, vemos sempre que toda orientação assim unilateral, em certa medida, contraria o fenômeno puro do tempo ao fragmentá-lo e, nesse processo de fragmentação, reduzi-lo. Nenhum outro pensador foi mais enérgico ao levantar objeções contra essa fragmentação abstrata e contra essa redução do que Bergson, e pode-se dizer que a estrutura geral de sua teoria, bem como seu desenvolvimento, do *Essai sur les données immédiates de la conscience* até *Evolution créatrice*, somente podem ser entendidos se partirmos desse ponto. O mérito da metafísica de Bergson reside no fato de ela inverter a relação de dependência que a antiga ontologia supunha existir entre a esfera do ser e a do tempo. A imagem do tempo – segundo ele – não deve ser formada e modelada de acordo com um conceito de ser estabelecido de forma dogmática; ao contrário, o conteúdo da realidade e da verdade metafísica devem ser definidos de acordo com a pura intuição do tempo. Será, contudo, que a própria teoria de Bergson satisfaz totalmente essa

31. Cf. vol. II, p. 145 ss.

exigência, estabelecida por ela de forma tão apurada? Será que ela permanece total e exclusivamente na esfera na intuição dos elementos originalmente dados do tempo, na intuição da “pura duração”, ou será que também aqui na descrição desses dados originais ela não mistura certas “premissas”, certos “dados prévios” e certos “pre-julgamentos”? Para obter clareza nesse ponto, teremos de recorrer à teoria de Bergson sobre a memória. Matéria e memória constituem os dois pilares e os dois polos da metafísica de Bergson. Assim como a metafísica mais antiga traçava uma nítida linha divisória entre a substância extensa e a substância pensante, entre corpo e alma, também assim, no sistema de Bergson, o âmbito da memória é separado do âmbito da matéria. É improdutivo reduzir, de certo modo, um fator a outro; é em si contraditório querer compreender a memória mais ou menos como “função da matéria orgânica”. Segundo Bergson, tentativas desse gênero somente puderam ser empreendidas enquanto não havia uma distinção clara e segura entre ambas as formas fundamentais daquilo que costumemente chamamos de “memória”. Há uma memória puramente motora que se constitui somente de uma série de movimentos adquiridos pela prática, sendo, portanto, uma forma de hábito. Mas a verdadeira memória intelectual está forte e fundamentalmente separada desse tipo de memória motora, de mecanismo e automatismo, pois com tal memória não nos encontramos mais no reino da necessidade, mas no da liberdade: não estamos no círculo e sob o jugo das coisas, mas no ponto central do eu, da pura autoconsciência. O verdadeiro “si próprio” não é aquele que se volta para fora e age na esfera externa, mas é aquele eu que é capaz de, por meio da pura lembrança, lançar um olhar retrospectivo ao tempo

e de mergulhar novamente em suas profundezas. Essa visão profunda do tempo somente se abre para nós quando a ação é substituída pela pura visão, quando nosso presente é penetrado pelo passado e ambos são vivenciados como uma unidade imediata. No entanto, obviamente esse modo e essa direção da visão são continuamente obstruídos e afastados por outra direção da visão, que está voltada para a ação e para seu objetivo futuro, objetivo esse a ser alcançado e obtido apenas por meio de nossa ação. Agora, nossa vida pregressa não é mais guardada na forma de puras imagens da lembrança; ao contrário, toda percepção somente tem validade na medida em que contém em si o germe de uma atividade incipiente. Com isso, porém, forma-se uma experiência de natureza totalmente diferente. Uma série de mecanismos funcionalmente prontos, com reações aos estímulos externos cada vez mais numerosas e mais diversificadas, com respostas prontas a um número cada vez maior de questões possíveis do mundo externo é, agora, depositada no corpo e nele, por assim dizer, arquivada. A soma desses mecanismos, que, com a prática, tornam-se cada vez mais fortalecidos, também pode ser chamada de um tipo de memória; todavia, essa memória não representa mais o nosso passado, mas somente atua como ele; ela não guarda mais imagens do passado, mas apenas estende as atividades anteriores que são úteis até o presente momento³². Entretanto, de acordo com Bergson, apenas a memória mnemônica, a memória imagética voltada para o passado possui verdadeiro sentido intelectual, ao passo que à memória motora não cabe nenhum valor cognitivo e especulativo, mas apenas um mero valor prag-

32. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, ed. al., Jena, 1908, p. 74 ss.

mático. Ela se presta à preservação da vida; mas a realização de tal tarefa se dá à custa da renúncia à apreensão do verdadeiro fundamento vital, bem como da perda do acesso ao “conhecimento da vida”. Uma vez adentrado o reino da ação e da utilidade, deveremos deixar para trás a contemplação pura. Não nos encontramos mais na intuição da duração pura; porém, uma outra imagem, uma imagem do espaço e do corpo no espaço é inserida agora nessa duração. As “coisas” no espaço são colocadas lado a lado e tratadas como unidades fixas, delimitadas umas pelas outras, pois é somente em tais unidades que nossa ação obtém determinados centros em que ela pode se segurar. E todo passo no sentido dessa “realidade”, dessa síntese de atividades possíveis, afasta-nos mais e mais da verdadeira realidade, da imersão na forma original e na vida original do eu. Se quisermos reconquistar essa vida, teremos de nos libertar do domínio da percepção, por meio de um tipo de decisão violenta, pois tal poder de domínio nos impele e nos leva para a frente, ao passo que queremos retornar ao passado. Portanto, a sensação e a lembrança nunca podem seguir o mesmo caminho. Enquanto uma nos envolve cada vez mais na pressão da mera trama, a outra nos liberta dela; enquanto uma nos insere no mundo das “coisas”, a outra nos deixa vislumbrar a essência do *si mesmo*, anterior a toda objetivação e livre dos grilhões do esquematismo espacial e objetivo.

Um sistema como o de Bergson, que constitui a expressão e o desenvolvimento de uma intuição fundamental unitária e autônoma, pode reclamar que ele não deve ser visto e julgado de fora, mas deve ser medido a partir de suas próprias dimensões. Por conseguinte, suscitamos a ele apenas uma questão, a saber: será que ele

permaneceu fiel à própria tarefa e à própria norma? Será que ele apreendeu o fenômeno do tempo como um todo, assim como representado na intuição pura, e descreveu esse fenômeno como um todo? E aqui logo somos tomados por uma dúvida e uma incerteza sistemática, pois na intuição de tempo a triadidade das fases temporais de passado, presente e futuro se nos dá como unidade imediata, em que nenhuma fase específica é avaliada de forma diferente das demais. Aqui, nenhuma fase é separada das outras, nenhuma é caracterizada como a fase “genuína”, verdadeira e original; todas elas são, porém, investidas do mesmo “sentido” simples de tempo e necessariamente incluídas nele. Segundo Santo Agostinho não há três tempos, mas apenas um tempo presente, que, entretanto, é presente do passado, do presente e do futuro (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*). E, dessa forma, também o eu, em sua intuição de si próprio, não está dividido em três direções totalmente diferentes da consciência do tempo, nem confinado a uma delas, ficando exclusiva e essencialmente sujeito a ela. Se em vez de tomarmos o tempo como unidade substancial nós o tomarmos como unidade funcional, como função da atualização que comporta um sentido de direção de caráter triplo, não conseguiremos separar nenhum de seus fatores do todo sem desintegrar esse todo. É, porém, precisamente tal desintegração que confere à metafísica de Bergson sua marca característica. Fundamentalmente, ele reconhece somente o passado como originalmente temporal, ao passo que a consciência do futuro lhe parece estar situada fora do âmbito da pura intuição de tempo. Onde não enxergamos o passado, mas agimos, onde queremos avançar no sentido do futuro e dar forma às coisas futuras, nesse ponto a ima-

gem da pura duração logo fica enevoada e se turva, e em vez dela enxergamos uma estrutura de outra natureza e origem. O que agora se encontra diante de nós não é mais a temporalidade genuína, original, mas sim o esquema abstrato do espaço homogêneo.

Para poder evocar o passado na forma de uma imagem é preciso abstrair-se da atividade presente, é preciso saber valorizar o inútil, devemos querer sonhar. Talvez só o homem seja capaz de um esforço desse tipo. E, assim, mesmo o passado, ao qual conseguimos ascender dessa maneira, está continuamente a ponto de nos fugir das mãos, como se essa memória retroativa estivesse em contradição com a outra memória mais natural, cujo movimento, que é direcionado para a frente, nos levasse à ação e à vida³³.

Aqui, apesar de toda a ênfase no impulso vital, o *élan vital*, a teoria de Bergson é penetrada e envolvida por um traço daquele peculiar quietismo romântico. O olhar retrospectivo ao passado é filosoficamente transfigurado: somente ele nos conduz ao último fundamento do eu e à profundidade do conhecimento especulativo. Entretanto, na direção do futuro, tal idealização não é bem-sucedida: ela só tem valor “pragmático”, e não teórico. Mas será que o futuro sempre nos é dado apenas como alvo da ação imediata, da atividade prática, no sentido estrito? Ou será que uma “antevisão” puramente intelectual, um fator ideal está na base dessa atividade, quando ela está voltada para o alcance da verdadeira força e liberdade? Platão descobriu o conteúdo e o sentido da “ideia” não apenas no saber e no conhecimento puro; ele os encontrou não apenas em todo o ato formativo, mas também no ato ético,

33. Bergson, op. cit., p. 75 ss.

na atividade produtiva e demiúrgica. O artífice, que por força de sua arte produz determinado utensílio, não age com base no mero hábito e na rotina de seu trabalho artesanal; é muito mais uma forma original de visão mental que determina sua ação e lhe indica o caminho. O carpinteiro que produz o tear não imita aqui uma coisa já existente, que está diante dele como modelo sensual; ao contrário, ele tem em vista a forma e o objetivo, ou seja, o *eidos* do próprio tear³⁴. Também o divino demiurgo, segundo Platão, não procede de outra forma. Sua criação é determinada e orientada pela forma de sua visão, ou seja, pela visão voltada para a ideia do bem, como protótipo e modelo. Esse idealismo da ação é contestado por Bergson. Para ele, toda ação está, em última escala, baseada exclusivamente na necessidade sensorial e se reduz a determinados mecanismos e automatismos motores. Com isso, a intuição pura, que nos conduz de volta ao passado, entra em forte contradição com aquele tipo de “intenção” que se volta e se estende ao futuro. No entanto, a análise puramente fenomenal da consciência temporal não oferece suporte para tal avaliação. Ela não nos mostra nenhuma acentuada distinção de validade entre a consciência mnemônica e a consciência da expectativa; ao contrário, ela mostra que em ambas atua um mesmo poder fundamental e típico da mente. O poder da mente de colocar diante de si a imagem de coisas futuras não é inferior a seu poder de transformar as coisas passadas em uma imagem e de renová-las por meio de novas imagens; em ambos os procedimentos manifesta-se e atua a mesma função básica da “atualização”, da “representação”. O conhecimento da mente sobre si

34. Platão, *Kratylos*, 389A.

mesma só pode ser obtido e assegurado por meio desse caminho duplo: ele somente aflora quando a mente mantém sua história em seu presente puro e antecipa seu futuro, dando-lhe forma. Também Bergson toma o desenvolvimento como “desenvolvimento criativo”, porém, que seu conceito da criação é essencialmente extraído da intuição da natureza e não da intuição da mente, orientando-se, assim, pelo tempo biológico, e não pelo tempo histórico. No tempo histórico não é possível traçar uma divisão nítida entre a função da lembrança e a da ação, que é determinante e decisiva para toda a metafísica de Bergson. Aqui, ambas estão continuamente entrelaçadas: A ação é determinada e orientada pela consciência histórica, pelo olhar retrospectivo para o passado; contudo, por outro lado, também a lembrança verdadeiramente histórica só se desenvolve a partir de forças que se direcionam a uma antecipação do futuro e que ajudam a lhe dar forma. Somente à medida que a própria mente “vem a ser”, à medida que ela se desenvolve na direção do futuro, ela consegue se ver na imagem do passado. A forma dessa projeção de imagem, dessa “reflexão”, é inseparável de seu esforço e de seu querer³⁵. Assim,

35. Cf., anteriormente, p. 304 s. A mesma intuição fundamental da essência do “tempo histórico” foi formulada de forma bela e pregnante por Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 3. ed., Leipzig e Berlin, 1926, p. 307: “Vejo o que se passou e o que se transformou vindo em minha direção, como o centro do processo, pois esse centro também designa o único lugar por onde devo começar a completar aquilo que já teve início, a corrigir o que foi feito de errado e a concretizar o que é preciso. E não é uma coexistência externa de duas formas e direções da formação que esse centro, assim como todo centro vital, reúne em si; não se trata de uma série de atos da contemplação e da ação que estão vinculados somente pelo princípio formal da livre formação; ao contrário, ambos

modifica-se também para o eu sua própria história, e tal história experimenta uma intensificação e uma sublimação progressivas, na medida em que o eu se estende de modo mais livre, mais abrangente e mais ousado na direção do futuro. Por conseguinte, do ponto de vista da vida histórica e da consciência histórica, a direção ao passado e a direção ao futuro não podem ser vistas e tratadas como elementos de uma oposição real, mas como fatores de uma correlação ideal. Se, apesar disso, em Bergson prevalece a primeira visão, parece que ele sucumbiu aqui ao mesmo equívoco que ele próprio expôs de forma tão clara.

estão interligados até a última e menor partícula, com base em seus conteúdos. Toda linha do devir, que vejo acorrer em minha direção a partir do passado, não significa para mim apenas um fator da articulação e da interpretação do presente, que me aflige e me pressiona enquanto reino da história ainda por vir, mas significa também o chamado para uma decisão, com a qual eu, o agente, determino, por minha parte, o futuro dessa realidade [...] Assim, naquilo que, com meia verdade, costumamos chamar a 'imagem' do passado, vive também a vontade que está voltada para o que virá, e nessa imagem-guia, a que tal vontade se consagra, está imbuído um conhecimento daquele passado." Partindo essencialmente de outros pressupostos básicos, Heidegger chegou ao mesmo resultado: a intuição do fator que movimenta o futuro contida no "tempo histórico"; e tal conquista pertence a um dos mais frutíferos e importantes resultados de sua análise do "Ser e do tempo". Ele resume sua análise da seguinte forma: "Somente o ser que, em seu existir, é essencialmente futuro, de tal forma que possa estar livre para a morte, que se espatifa contra ele, deixando-se retornar à sua facticidade, ou seja, apenas o ser que, com igual originariedade é futuro e passado, [...] pode ser atual para 'seu tempo'. Somente a genuína temporalidade, que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo como o destino, isto é, a verdadeira historicidade" (*Sein und Zeit*, parte I, § 74). A oposição sistemática básica existente entre a "metafísica do tempo" de Bergson e de Heidegger encontram nessas palavras talvez sua mais precisa expressão.

Também para ele parecem ainda imiscuir-se de forma imperceptível na análise do tempo e das diferentes fases do tempo uma intuição do espaço e um esquema espacial. No espaço, se queremos de algum modo efetuar certo movimento, temos de nos decidir por uma única direção desse movimento. Temos de nos movimentar para a frente ou para trás, para a direita ou para a esquerda, para cima ou para baixo. Porém, em relação às direções temporais, uma “separação” tão rígida é apenas aparente. O que há aqui é muito mais uma multiplicidade, cujos elementos se interpenetram continuamente, mesmo ao se distinguirem um do outro: para usar as próprias palavras tão características de Bergson, aqui prevalece *“une multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle”*. E é somente nessa interpenetração que ambos os raios de visão – um que conduz do presente de volta ao passado, e o outro que conduz ao futuro – dão origem, em sua “concrecência imediata”, a uma intuição global e concreta do tempo. Certamente, mesmo essa concrecência nunca pode ser concebida como simples coincidência ou congruência, conforme a analogia com as relações espaciais; ao contrário, há sempre uma oposição de fatores e uma contínua “disputa” entre eles. Todavia, essa luta não pode e não deve terminar com a vitória de um e a derrota do outro, pois ambos foram destinados a atuar sempre e sempre um contra o outro, sendo que é somente nessa oposição que a roupagem viva do tempo e da consciência histórica é tecida. Nesse sentido, o historiador – segundo as palavras de Friedrich Schlegel – é o profeta voltado ao passado. A verdadeira intuição do tempo não pode ser obtida por meio da mera lembrança que olha o passado, mas é ao mesmo tempo conhecimento e ação, pois o processo em que a vida, entendida como vida in-

telectual e não meramente como vida biológica, se forma, bem como o processo em que ela mesma se concebe e se conhece devem por fim formar uma unidade: esse conhecimento não é, porém, a mera apreensão exterior de uma forma pronta, fechada em si mesma, e em que a vida é comprimida, mas é o modo como a vida confere forma a si própria, com o intuito de, por meio desse ato, dessa atividade de formação, compreender-se a si mesma.

CAPÍTULO V

PREGNÂNCIA SIMBÓLICA

As investigações feitas até aqui nos mostraram como a construção do mundo da percepção é realizada a partir de conteúdos particulares que se oferecem à consciência e que cumprem funções de sentido cada vez mais diversificadas e mais ricas. Quanto mais esse processo avança, tanto mais ampla se torna a esfera que a consciência consegue englobar e visualizar em cada momento específico. Cada um de seus elementos é agora, por assim dizer, saturado com tais funções. Cada um deles está em diversos grupos de sentido, os quais, por sua vez, encontram-se sistematicamente conexos entre si, vindo a constituir, por força dessa conexão, aquele todo que designamos como o mundo de nossa “experiência”. Qualquer que seja o conjunto que possamos destacar desse todo da “experiência” – independentemente de observarmos a coexistência dos fenômenos no espaço ou sua sucessão no tempo, independentemente de observarmos a ordem da coisa e atributo ou a ordem das “causas” e “efeitos” – essas ordens irão sempre revelar uma “estrutura” e um caráter básico e formal comum. Elas

articulam-se de tal forma que de qualquer um de seus elementos é possível a transição para o todo, pois a constituição desse todo pode ser e, efetivamente, é representada em cada elemento. Em virtude dessa interpenetração das funções representativas, a consciência conquistou a capacidade de “soletrar fenômenos para poder lê-los como experiências”. Todo fenômeno particular constitui agora apenas a letra, a qual não é apreendida por vontade própria e não é considerada de acordo com seus componentes sensuais próprios ou conforme a totalidade de seus aspectos sensuais; ao contrário, nossa visão atravessa a letra para, mais além dela, ir buscar o significado da palavra a que ela pertence, bem como o sentido da frase em que essa palavra se encontra. O conteúdo, agora, não está simplesmente “na” consciência, para preenchê-la com sua mera existência, mas ele fala à consciência, ele “expressa” algo para ela. Sua existência global como que se transformou em forma pura; ele apenas se presta à tarefa de transmitir um determinado sentido e de reuni-lo em outras estruturas de sentido, num complexo de sentidos.

Mesmo a psicologia sensualista, cuja tendência básica é desvincular os elementos da consciência de seus grupos de sentido e expô-los em seu mero “em si”, mesmo ela não foi capaz de desconsiderar completamente a diferença entre aquilo que a percepção sensorial específica “é” e aquela função que ela desempenha na construção sistemática da unidade e na totalidade da consciência. Tal psicologia, porém, logo volta a tornar confusa essa distinção, quando tenta reduzir essa função a qualquer tipo de existência empírica. Seus adeptos questionam: como poderia a impressão isolada transmitir qualquer sentido que seja, se esse sentido já não lhe fosse

inerente? Poderia tal “inerência” em si ter um outro sentido senão aquele que ela contém enquanto componente do todo da impressão? A visão, aprimorada pela análise psicológica, deve ter condições de descobrir e de isolar esse componente. O sensualismo não pretende, desse modo, negar o fator de significação da percepção isolada, mas permanece fiel à sua diretriz básica, na medida em que tenta compor esse fator a partir de elementos sensoriais particulares e tenta “explicá-lo” com base nessa composição. A “forma” intelectual deve tornar-se inteligível ao ser reconvertida em matéria sensual, ela se torna compreensível quando mostramos como a mera coexistência, o surgimento simultâneo e a concrecência empírica das impressões sensoriais são suficientes para gerá-la ou então para gerar a imagem dela. Assim vista, essa imagem certamente constitui um espectro: ela própria não possui forma e verdade, sendo que a verdade e a realidade cabem apenas aos elementos substanciais, com os quais ela se junta como num mosaico. Mas essa visão obtida pela crítica psicológica não precisa impedir ou restringir o uso que fazemos dessa imagem na vida psíquica real. Se, ainda assim, a imagem for reconhecida como espectro e como tal for, por assim dizer, desmascarada pela epistemologia, será suficiente que mesmo enquanto aparência ela possua realidade, isto é, que ela surja de acordo com as determinadas e necessárias leis da “imaginação”. Um mecanismo automático e uniforme da consciência a faz surgir a partir das experiências sensíveis e de suas combinações associativas. Desse modo, a imagem não adquire nenhuma independência lógica e nenhum sentido específico diferente da mera sensação; mas o que é atribuído a ela, agora, é um papel prático, biologicamente significativo. É desse papel que se cons-

titui seu caráter. Aquilo que, nas considerações anteriores, designamos como o “valor simbólico” da percepção não é, segundo a visão dos sensualistas, nada senão um valor puramente econômico. A consciência não é capaz de, a todo momento, dedicar-se com a mesma intensidade às impressões sensoriais específicas que tomam conta dela; ela não consegue tê-las todas presente com a mesma nitidez, a mesma concretude e individualidade. Desse modo, ela cria para si esquemas e imagens globais, em que se encontra inserido um grande número de conteúdos isolados e em que tais conteúdos fluem juntos sem distinção. No entanto, tais esquemas não querem nem podem ser outra coisa senão meras abreviações, um condensado de impressões, em forma de compêndio. Onde quisermos olhar com acuidade e precisão; teremos de colocar essas abreviações novamente de lado, e, no lugar dos valores simbólicos, deverão ser inseridos os valores “reais”, ou seja, os valores atuais da sensação. Por conseguinte, todo pensamento simbólico e toda percepção simbólica constituem um ato meramente negativo: um ato decorrente da necessidade de omissão ou da obrigação de omitir. Uma consciência que possuísse abrangência e poder suficientes para viver nas coisas particulares e apreendê-las todas de forma igualmente imediata prescindiria dessas unidades simbólicas: ela teria um caráter de total e absoluta “apresentação” e não teria no todo ou nas partes específicas um caráter representativo.

Enquanto essa visão fundamental estiver atuando, continuarão faltando os primeiros pressupostos para toda verdadeira fenomenologia da percepção. Ao se restringirem fundamentalmente aos “dados” da sensação, os sensualistas e os positivistas, de certo modo, tornaram-se

cegos não apenas em relação ao símbolo, mas precisamente em relação à percepção, pois com isso eles eliminaram justamente o fator característico, a partir do qual a percepção se distingue da mera “sensação” e por meio do qual a percepção vai além da sensação. A partir de dois lados diferentes, chega-se a uma transformação e a uma correção metódica fundamental dessa postura, sendo que, com isso, fica preparado o solo para uma compreensão mais profunda da percepção, tanto do ponto de vista epistemológico como fenomenológico. A *Crítica da razão pura* é pioneira nisto, na medida em que ela reconhece no conceito de “apercepção transcendental” uma “condição de possibilidade da percepção” em si. A primeira coisa que nos é dada – explica Kant – é a aparência, a qual, se estiver conectada à consciência, chama-se percepção; pois sem a relação com uma consciência ao menos possível a aparência nunca poderia tornar-se para nós um objeto de conhecimento. “Visto, porém, que toda aparência contém uma diversidade de coisas, consequentemente diversas percepções encontram-se dispersas e separadas na mente, de forma que é necessária uma ligação entre elas, ligação esta que elas não conseguem estabelecer na sensação em si”. Com isso é rechaçado o erro fundamental do sensualismo, que – segundo Kant – residiria na suposição equivocada de que “os sentidos não apenas nos proveriam de impressões, mas também reuniriam tais impressões e produziriam imagens dos objetos, o que, sem dúvida, exigiria além da receptividade das impressões ainda algo mais, a saber, uma função de síntese dessas impressões”¹. “Imagens” e “impres-

1. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 1. ed., p. 120 ss.; 2. ed., p. 129 ss.; ver também p. 21 ss. da presente obra.

sões", portanto, não pertencem mais à mesma classe, do ponto de vista epistemológico e fenomenológico, sendo que as primeiras não podem ser derivadas das últimas, visto que toda imagem genuína contém em si uma espontaneidade na combinação, uma regra a partir da qual ocorre a formação. A totalidade dessas regras possíveis, em que a construção e a articulação do mundo da percepção se baseiam, é resumida pela *Crítica da razão pura* ao conceito de "entendimento". O entendimento é o termo simples e transcendental para o fenômeno básico que consiste no fato de que toda percepção, como percepção consciente, precisa ser sempre e necessariamente percepção *formada*. A percepção nem poderia ser concebida como "pertencente" a um eu nem relacionar-se objetivamente a um "algo", a um objeto percebido, se ambos os tipos de relação não estivessem submetidos a leis universais e necessárias. São apenas essas leis que conferem à percepção tanto o sentido "subjetivo" como o "objetivo", que a libertam de seu caráter particular e lhe dão um lugar no todo da consciência e da experiência objetiva. Desse modo, os conceitos puros de entendimento, que nada expressam senão precisamente essa correlação do particular com o todo, bem como as várias direções dessa correlação, não são associados à percepção posteriormente, mas são elementos constitutivos da percepção em si. Assim, a percepção só passa a existir na medida em que ela toma determinadas formas. A análise que proporciona à psicologia sensualista a determinação dos elementos da consciência pressupõe, tecnicamente falando, a estrutura da consciência como tal, ou seja, pressupõe a síntese: "pois onde o entendimento não tenha anteriormente efetuado uma ligação, nada pode haver para ser analisado por ele, porque nada pode ser

dado à imaginação, sem que tenha sido ligado pelo entendimento". A unidade analítica da apercepção, a decomposição de uma percepção global em elementos isolados, somente é possível se pressupusermos um tipo de unidade sintética². A única coisa que torna a percepção uma percepção definida, que a torna a expressão de um eu e que a torna "aparência" de um objeto da experiência é o fato de ela estar inserida naqueles característicos grupos de sentido, expressos pelas categorias específicas.

No entanto, aqui certamente ainda resta uma dificuldade e uma ambiguidade que a *Crítica da razão pura* não conseguiu elucidar completamente e eliminar por si só. Isso porque a ideia tecnicamente nova que ela preconiza não encontra nela mesma sua expressão adequada, na medida em que Kant, mesmo nos pontos em que ele decisivamente ataca os pressupostos metódicos da psicologia existente até então, nem por isso deixa de continuar a usar a linguagem dessa mesma psicologia. A nova visão "transcendental" que ele se esforça por conquistar e assegurar está expressa nos conceitos da "psicologia das faculdades", desenvolvida no século XVIII. E, assim, pode parecer que "receptividade" e "espontaneidade", bem como "sensibilidade" e "entendimento" seriam concebidos, aqui, novamente como "faculdades" psíquicas que existem por si próprios como realidade psíquica e que, então, em sua coatuação real, em seu entrelaçamento causal, geram a experiência como um "produto". É evidente que isso iria negar o sentido do "transcendental" em si, pois não foi o próprio Kant quem definiu esse sentido, afirmando que a questão transcendental se ocuparia "não apenas dos objetos, mas de nosso tipo de

2. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 2. ed., p. 130 ss. e 133 ss.

conhecimento dos objetos”, desde que isso fosse possível *a priori*? E não foi ele quem enfatizou mais e mais que o que lhe importava não era uma explicação do surgimento da experiência, mas uma análise de seu conteúdo puro? Todas essas explicações, porém, não conseguiram proteger a analítica do entendimento de Kant de ser interpretada apenas como um novo tipo de “manufatura psicológica de atribuição de formas” do pensamento. Se essa interpretação estivesse correta, então certamente o modo como Kant formulou a questão não teria vantagem alguma diante do modo como os sensualistas o fizeram, a não ser pelo fato de que Kant desloca a relação de forças situadas no interior da consciência e acrescenta às forças psíquicas uma nova força. Entretanto, por mais alto que queiramos avaliar essa mudança e esse acréscimo, a dedução de Kant continuaria ocupando o mesmo plano metodológico que as tentativas de explicação dos sensualistas, pois ela representaria igualmente apenas uma nova tentativa de esclarecer e solucionar os problemas puros de significação, transpondo-os em problemas da realidade e direcionando-os de volta ao fato real e às “forças” causais que determinam o fato. A validade objetiva dos conceitos puros de entendimento, que Kant originalmente questionou e tentou apreender nas “condições de sua possibilidade”, também seria aqui novamente justificada, na medida em que se mostrasse que ela provém de um “sujeito transcendental” autossuficiente, ou seja, uma espécie de “autor” dessa validade. Mas, com isso, um problema ôntico seria obviamente substituído por um problema crítico-fenomenológico, isto é, a visão substancial seria substituída pela visão puramente funcional. O “entendimento” manifestar-se-ia como um mágico ou um necromante, que anima a sensação “morta”,

despertando-a para a vida da consciência. Contudo, somos aqui compelidos a questionar: seria ainda necessário esse processo misterioso, essa mágica do entendimento, se já tivermos reconhecido que essa sensação supostamente “morta” não constitui em si uma realidade, mas é apenas um mero produto artificial do pensamento psicológico? Poderíamos continuar questionando como de uma mera existência alheia ao sentido poderia surgir algo como o sentido, como, de uma mera “matéria-prima” da sensação, enquanto algo fundamentalmente alheio ao sentido, poderia originar-se um sentido, após termos percebido que justamente esse caráter alheio ao sentido é em si uma mera ficção? Se de fato, como Kant declara com grande ênfase, o “fenômeno sem a relação com uma consciência ao menos possível nada seria para nós, porque ele não tem em si próprio uma realidade objetiva e existe apenas no conhecimento e nada seria em qualquer outra parte”³, com que direito a filosofia crítica pode pesquisar, após isto, como esse “nada” vem a se tornar “algo”, como ele é admitido nas formas da consciência e praticamente se funde a elas, se ele existe apenas “em” tais formas e não é “anterior” a elas?

Uma outra corrente de pensamento que, em seu ponto de origem histórico, não apenas é diferente do pensamento de Kant, mas também parece ser-lhe diametralmente oposta, leva-nos a uma consideração semelhante e a uma questão metodológica análoga. Em sua definição e em sua análise da percepção, a fenomenologia moderna está ligada não apenas a Kant, mas sobretudo a Brentano e à sua definição conceitual de consciência. A “psicologia do ponto de vista empírico” de Brentano en-

3. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 1. ed., p. 120 ss.

contra o fator distintivo da consciência, do “psíquico” em geral, no caráter da “intencionalidade”. Um conteúdo é “psíquico” se ele contiver em si uma determinação peculiar de direção, uma determinação de sentido.

Todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamavam a inexistência intencional (ou mesmo mental) de um objeto e por aquilo que nós, ainda que com expressões não de todo unívocas, chamaríamos a relação com um conteúdo, a direção para um objeto (que não deve ser entendido aqui como uma realidade), ou o caráter objetivo imanente [...] Essa inexistência intencional é exclusivamente peculiar aos fenômenos psíquicos [...] E, assim, podemos definir os fenômenos psíquicos, afirmando que seriam aqueles fenômenos que intencionalmente contêm em si um objeto⁴.

Aqui, mostra-se novamente e frisa-se com intensidade que o psíquico não existe por si só, como “dado” isolado, para só então passar a fazer parte das relações, mas que a relação já pertence à determinação pura de sua essência. Ele somente *é*, na medida em que, precisamente neste *ser*, ele – por assim dizer – vai além de si próprio, na medida em que ele segue na direção de um outro. Por outro lado, ainda resta aqui uma obscuridade em relação à expressão desse estado de coisas, pois, ao designar essa direção fundamental da relação, Brentano fala de uma diferença de existência, distinguindo entre a existência real da coisa e a “inexistência” intencional ou mental. Assim, novamente parece que a função do “signi-

4. Franz C. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, Leipzig, 1874, p. 115 ss.

ficado” é explicada e demonstrada por uma existência substancial, como se a representação somente pudesse “voltar-se” para o objeto porque o objeto, de certa forma, já “está presente” nela, porque ele está “inserido” e “contido” nela. Contudo, justamente com isso, a peculiaridade do intencional, que deveria ser aqui colocada em evidência, ficaria obviamente mais uma vez obscurecida. Nesse ponto, somente a continuação e o aprofundamento que Husserl fez da ideia básica de Brentano, em seu *Logische Untersuchungen* [Investigações lógicas] e nas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* [Ideias para uma fenomenologia pura], trouxe clareza total ao assunto. Isso porque, quando Husserl fala de atos que conferem sentido ou atos significativos, em virtude dos quais um objeto é representado perante a consciência, ele não deixa dúvidas de que essa relação entre representante e representado não pode ser elucidada por nenhuma analogia extraída do mundo das coisas. Agora, não se trata mais da “mitologia das atividades”, que vê nos atos atividades de um sujeito psíquico real; da mesma forma, a relação do ato com seu objeto não pode mais ser expressamente definida como algo que se interpenetra, que pertence um ao outro. De forma muito mais nítida, é estabelecida agora a distinção entre o componente real de um ato e aquilo que ele “representa” de forma ideal, ou seja, o alvo de sua intenção. Quando essa distinção não é feita ou não é fortemente estabelecida, caímos – como Husserl ressalta – irremediavelmente em um círculo vicioso, pois, se a representação somente pudesse relacionar-se ao objeto, na medida em que ela de certo modo contivesse em si uma parte dele, um *eidolon* da representação, como um componente real, essa ligação e esse entrelaçamento teriam de se repetir indefinidamente.

A imagem, enquanto fragmento factual da percepção psicológica real, seria novamente um fato real, algo que funcionaria como imagem a uma outra coisa. Porém, isso somente poderia suceder-se em virtude de uma consciência constituída de imagens, na qual cada imagem só apareceria se tivéssemos antes tido a intencionalidade, de forma que essa imagem funcionaria novamente e de forma consciente como um “objeto-imagem” para algo diferente, e de forma que seria necessário para isso uma segunda intenção, fundada na primeira. Não menos evidente é, porém, que cada um desses modos específicos de consciência já requer a distinção entre objeto imanente e objeto real, ou seja, eles contêm em si o mesmo problema que deveria ser solucionado pelo constructo⁵.

Sempre chegamos a antinomias dessa natureza se e somente se esquecemos que a relação fundamental da “representação” ou da “intenção” é a condição de possibilidade de todo conhecimento objetivo, se esquecemos que, em consequência disso, nada pode ser admitido em sua descrição se não for antes viabilizado por essa relação, se não pertencer ao mundo das coisas em si, enquanto componente real desse mundo ou enquanto ocorrência real dele. O limite com o sensualismo é agora traçado de maneira mais nítida. Husserl chegou até mesmo a apontar como testemunha do atraso da análise descritiva o fato de tal análise refutar até então a especificidade dos “atos significativos”, o fato de ela acreditar que aquilo que esses atos fornecem teria necessariamente sempre de consistir na evocação de certas imagens fantasiosas, constantemente correlacionadas à

5. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, p. 186 ss.; cf. suas *Logische Untersuchungen*, II, p. 372 ss.

expressão⁶. Com o intuito de identificar a relação aqui existente e tornar compreensível sua terminologia, Husserl separa agora a torrente do ser fenomenológico em um “estrato material” e em um “estrato noético”. A esse último estrato pertencem todos os problemas puramente funcionais, ou seja, os verdadeiros problemas da consciência e os verdadeiros problemas de sentido, pois “ter sentido”, isto é, “significar” algo é o traço fundamental de toda consciência, que constitui assim não apenas vivência em geral, mas vivência “noética”, vivência portadora de sentido⁷.

A consciência é justamente consciência “de alguma coisa”, sua essência é comportar em si o “sentido”, ou seja, a assim chamada quinta-essência da “alma”, do “espírito”, da “razão”. A consciência não é um rótulo para os “complexos psíquicos”, para a fusão de “conteúdos”, para a “união” ou torrente de “sensações” que, em si sem sentido, não poderiam, mesmo em certa quantidade, abrigar um “sentido” [...] A consciência é [...] um mundo à parte daquilo que o sensualismo quer ver, à parte daquilo que de fato é em si matéria sem sentido, irracional, ainda que acessível à racionalização⁸.

Vemos, portanto, que em dois movimentos e em duas direções diferentes do pensamento, a saber, a partir do conceito de “síntese” e do conceito de “intenção”, estamos sendo mandados de volta para nosso problema central. No entanto, do ponto de vista desse problema, resta ainda uma dúvida e um questionamento. Se, assim como fez Husserl, colocarmos a esfera da consciência ra-

6. Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, op. cit., p. 61 ss.

7. Id., *ibid.*, § 85, 90, p. 175 ss. e 185 ss.

8. Id., *ibid.*, § 86, p. 176 ss.

dicalmente no mesmo patamar da esfera do “sentido”, seríamos capazes de manter ainda a oposição entre matéria e forma, enquanto oposição absoluta, dentro da esfera geral da consciência? Haveria aqui ainda dois “estratos”, dos quais um seria designado como estrato meramente material? Ou, ao contrário, restaria ainda em nosso discurso sobre os atos de animação, que conferem vida à matéria da sensação e que são os primeiros a lhe atribuir um sentido determinado, aquele dualismo que secciona o “psíquico” e o “físico”, que vê o “corpo” e a “alma” essencialmente distintos, em vez de vê-los relacionados um ao outro? Já nos deparamos com a necessidade de ver essa correlação quando analisamos o fenómeno expressivo puro⁹, sendo que em cada passo que demos no sentido do problema da representação ela sempre voltou a aparecer. Por meio dela, contudo, fica fundamentalmente fora de cogitação que a “existência” e a “consciência”, a “substância” e a “forma” possam ser separadas uma da outra como dois “estratos” diferentes. Husserl decompõe o todo da experiência em duas metades, em “conteúdos primários”, que ainda não contêm “sentido” em si, e em experiências, ou seja, fatores da experiência, que estão fundados no caráter específico da intencionalidade. Por sobre as experiências de caráter “sensual”, isto é, os dados da sensação, como os oriundos das cores, do tato, dos sons, e assim por diante, encontra-se um assim chamado estrato animador e conferidor de sentido, “um estrato que concretiza a experiência intencional a partir do dado sensorial que não contém em si nada da intencionalidade”¹⁰. Porém – e isso tam-

9. Ver, anteriormente, p. 159 ss., bem como p. 170 ss.

10. Id., *ibid.*, § 85, p. 172 ss.

bém deve ser mais uma vez questionado aqui – será que essa “concretização” em si faz parte daquelas coisas que podem ser demonstradas de forma puramente fenomenológica? Visto que a fenomenologia como tal continua sendo necessária na esfera do sentido e da intencionalidade, será que ela pode pretender também designar aquilo que é alheio ao sentido? A “notável dualidade e unidade do ὕλη sensual e do μορφή intencional” de fato se deixa novamente impor aqui; mas será que ela nos autoriza a falar de “matérias sem forma” e de “formas sem matéria”? Essa separação, de certo modo, até pode fazer parte do indispensável instrumental de nossa análise da consciência; mas será que podemos projetar essa separação analítica, essa *distinctio rationis*, nos fenômenos, nos “dados” puros da própria consciência? Podemos falar aqui de um elemento material idêntico, que se imiscui em diferentes formas, visto que o que conhecemos é sempre apenas a totalidade concreta dos fenômenos da consciência e visto que – para usar os termos de Aristóteles – só conhecemos o σύνολον oriundo da “matéria” e da “forma”? Do ponto de vista da investigação fenomenológica, não há nem uma “matéria em si” nem uma “forma em si”; há somente experiências globais que podem ser comparadas sob o ponto de vista da matéria e da forma e que podem ser determinadas e articuladas de acordo com esse ponto de vista. Podemos mesmo dizer que seria a “mesma” melodia que ouvimos ecoar ora na percepção imediata, ora na mera lembrança. Isso, porém, não quer dizer que ambas as experiências, a experiência perceptiva e a lembrança, coincidam em algum ponto substancial, mas somente que elas estão correlacionadas e funcionalmente relacionadas. Aqui, não se trata de um retorno da mesma substância sensorial às dife-

rentes formas, mas sim do fato de que determinadas totalidades de experiências, que são numérica e quantitativamente diferentes, não deixam de estar voltadas para a mesma coisa, não deixam de representar o mesmo “objeto”. E, com isso, dá-se ao mesmo tempo aquela relativização que, assim como quase sempre temos visto, emana do conceito de representação em si. Isso porque nenhum conteúdo da consciência é em si meramente “presente”, ou então meramente “representativo”; ao contrário, toda experiência atual comporta em si ambos os fatores em uma unidade indissolúvel. Todo conteúdo presente funciona no sentido da atualização, assim como toda atualização requer uma ligação com um conteúdo presente na consciência. É essa relação de troca, e não a “forma”, o fator noético unicamente, que constitui a base de toda a animação e espiritualização.

O que não deixa de dar contínuo ensejo à separação abstrata do fator “hilético” do fator “noético” e o que parece justificar tal separação é o fato de que ambos – ainda que nunca separáveis no sentido absoluto – são, porém, em grande escala variáveis independentemente do outro. Obviamente, a “matéria” tem sempre de revestir-se de um tipo de forma; ela, porém, não está vinculada a um tipo específico de significação, podendo passar de uma à outra, transformando-se continuamente. Esse procedimento aparece de forma mais clara ao tomarmos aqueles exemplos em que tal mudança altera a modalidade do sentido. Observemos, por exemplo, uma experiência da esfera óptica; tal experiência nunca é composta de dados meramente sensoriais, de qualidades ópticas de luminosidade e cor. A visibilidade pura nunca pode ser concebida fora de uma determinada forma de “visão” e independente dela; enquanto experiência “sensível”,

ela é sempre portadora de um sentido e está como que a serviço desse sentido. Contudo, justamente nesse ponto, ela pode cumprir funções muito diferentes e, por força delas, representar mundos de sentidos muito diferentes. Podemos considerar uma estrutura óptica como, por exemplo, uma simples linha, de acordo com seu sentido expressivo puro. À medida que nos concentramos na formação dos contornos e construímos as formas para nós, reconhecemos nelas um caráter fisiognomônico próprio. Na determinação puramente espacial, manifesta-se uma disposição peculiar: o subir e o descer das linhas no espaço contêm em si uma mobilidade interna, um aumento e uma diminuição dinâmicos, um ser e uma vida psíquica. E, nesse processo, projetamos não apenas nossa própria situação interna na forma espacial, de modo subjetivo e arbitrário, mas essa própria forma se nos dá como uma totalidade animada, como expressão independente de vida. Seu deslizar contínuo e tranquilo ou sua interrupção brusca, sua forma arredondada e fechada ou sua inconstância, sua dureza ou maciez: tudo isso se manifesta nela como determinação de seu próprio ser, sua "natureza" objetiva. Tudo isso, porém, logo volta a retroceder e parece ser destruído e extinto, se tomarmos a linha em outro "sentido", se a entendermos como estrutura matemática, como figura geométrica. A partir daí, ela se torna então mero esquema e meio de representação para uma lei geométrica universal. Aquilo que não se presta à representação dessa lei, aquilo que se manifesta nela apenas como fator individual, cai agora, de uma só vez, na total falta de sentido; é como se desaparecesse do campo de visão mental. Não apenas as cores e gradações de luminosidade são atingidas por essa destruição, mas também as grandezas absolutas que aparecem no dese-

nho: elas são absolutamente irrelevantes para a linha como estrutura geométrica. Seu significado geométrico não depende dessas grandezas em si, mas unicamente de suas relações e proporções. Onde anteriormente tínhamos encontrado o subir e o descer de uma ondulação e, nessa ondulação, a cadência de uma disposição interna, enxergamos agora a representação gráfica de uma função trigonométrica, tendo, assim, diante de nós uma curva, cuja forma total abre-se para nós, em última escala, em sua fórmula analítica. A forma espacial não é para essa fórmula nada além de um paradigma; ela constitui apenas o invólucro de uma ideia matemática essencialmente não intuitiva. E essa ideia não está ali somente por ela mesma, mas nela está representada uma lei mais abrangente, a lei do espaço todo. Com base nesta lei, toda estrutura geométrica específica está vinculada à totalidade de outras formas espaciais possíveis. Ela pertence a um sistema determinado, a um conjunto de "verdades" e de "teoremas", de "fundamentos" e de "conclusões"; e esse sistema designa a forma universal de sentido, por meio da qual toda forma geométrica especial é primeiramente viabilizada, constituída e tornada "compreensível". E, quando tomamos a linha como um símbolo mítico ou como ornamento estético, encontramos-nos novamente em um círculo de visão totalmente diferente. O símbolo mítico como tal compreende em si a oposição mítica fundamental, a oposição entre o "sagrado" e o "profano". Ele é erigido com o intuito de fazer a separação desses dois âmbitos, bem como para alertar e assustar e, ainda, para impedir o não iniciado de aproximar-se ou de tocar o sagrado. E aqui ele não age apenas como mero signo, como sinal por meio do qual o sagrado é reconhecido, mas ele possui também um poder que lhe é factuallymen-

te inerente, um poder mágico de coagir e de repelir. Já o mundo estético não tem conhecimento de tais coações. Visto como ornamento, o desenho parece tão afastado da esfera de significado, no sentido lógico conceitual, quanto da interpretação e da advertência mágico-mítica. Ele tem em si mesmo seu sentido, que está circunscrito apenas à consideração artística pura, à “visão” estética como tal. Novamente, a experiência da forma espacial somente se completa quando passa a pertencer a um horizonte global, que ela revela para nós; ela só se realiza quando atinge uma certa atmosfera, em que ela não simplesmente “é”, mas em que ela, por assim dizer, vive e respira¹¹.

Vemos novamente tal relação impor-se em um espaço ainda mais apertado quando, ao invés de confrontar as diferentes modalidades da significação, nós nos fixamos dentro de apenas uma dessas modalidades. Também aqui podemos seguir o mesmo processo característico de diferenciação, por meio do qual um conteúdo assume nuances de “significação” muito diferentes e pode passar de uma nuance para outra. Assim, vimos, por exemplo, que o conteúdo “cor” representa uma qualidade óptica absolutamente uniforme apenas de forma aparente. Se a cor for apreendida como uma determinação simples e autônoma, ou então se for concebida como “cor de objeto”, ou seja, se for vista como vinculada a um objeto, ela recebe uma “valência” diferente. Vendo-se por um certo aspecto, o mundo das cores, de acordo com a expressão de Goethe, não representa para nós nada se-

11. Ver exposição mais detalhada, feita em minha preleção no Congresso de Estética em Halle (1927): “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie”, in *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, publicado por Max Dessoir, vol. XXI, p. 191 ss.

não os “atos e sofrimentos da luz”; por outro lado, ele parece estar ligado ao mundo das coisas e, de certo modo, preso a ele. Assim, em um caso, as cores são para nós como que estruturas de luz que se movem livremente; no outro, elas não se autoconstituem, mas tornam um outro visível por meio delas. E, mesmo nesse caso, não é possível discernir um substrato indiferente e neutro da cor em geral, que mais tarde assume diferentes formas e, com isso, é modificado de diversos modos. O que sucede é que os próprios fenômenos de cor, em seu caráter puramente fenomenal, já são dependentes da ordem em que eles se encontram; seu modo de manifestação pura é determinado precisamente por essa ordem¹². Foi com o intuito de expressar essa determinação mútua que introduzimos o conceito e o termo “*pregnância simbólica*”. Portanto, sob o termo “*pregnância simbólica*” deve-se entender o modo como uma experiência perceptiva, enquanto experiência sensível, contém em si, ao mesmo tempo, um determinado “sentido” não intuitivo e como ela o representa de forma imediatamente concreta. Não se trata aqui de dados meramente “perceptivos”, aos quais seria mais tarde inserido algum tipo de ato “*aperceptivo*”, por meio do qual esses dados seriam interpretados, julgados e transformados; ao contrário, é a própria percepção que, por força de sua articulação imanente, conquista um tipo de articulação intelectual, a qual – sendo ordenada em si mesma – também pertence a uma determinada ordem de sentido. Em toda a sua atualidade, em sua totalidade e vivacidade, a percepção constitui, ao mesmo tempo, uma vida “no” sentido. Ela não é admitida a esta esfera apenas posteriormente, mas parece

12. Cf. parte II, cap. II, da presente obra, p. 199 ss.

já ter nascido dentro dela. É essa interdependência ideal, essa relação do fenômeno expressivo específico, dado aqui e agora, com uma totalidade de sentido propriamente dita, o que a palavra “pregnância” deve designar. Quando nós, de algum modo, nos voltamos para uma direção básica e principal de nossa consciência do tempo, quando, por assim dizer, nos lançamos na direção do futuro, essa projeção não significa que uma nova impressão, um fantasma do futuro esteja simplesmente associado ao conjunto das percepções presentes. O futuro apresenta-se antes num modo de “visão” totalmente peculiar: ele é “antecipado” a partir do presente. O agora é um agora preenchido e saturado de futuro: *praegnans futuri*, como disse Leibniz. Vimos, em toda parte, que esse tipo de pregnância distingue-se, por meio de um caráter inconfundível, de todo acúmulo meramente quantitativo de imagens perceptivas isoladas, ou de combinações associativas; vimos também que ele não pode ser explicado, retrocedendo-se ao ato “discursivo” puro do julgamento e da inferência. O processo simbólico é como uma torrente unitária de vida e de pensamentos, torrente essa que inunda a consciência e que nesse movimento torrencial gera, então, a diversidade e a coesão da consciência, bem como sua plenitude, sua continuidade e sua constância.

Visto por um novo ângulo, esse processo mostra como a análise da consciência nunca pode reduzir-se aos elementos “absolutos”, pois é justamente a relação, a relação pura, que domina a estrutura da consciência e que desponta nela como o genuíno *a priori*, como o elemento essencialmente primeiro¹³. É somente nesse ir e vir de

13. Nessa ideia básica da “primazia da relação”, estou de acordo com Natorp, que via nela o fundamento e o pressuposto de toda “psi-

“representante” e “representado”, é somente nesse processo recíproco que obtemos um conhecimento do eu e um conhecimento dos objetos ideais e reais. Sentimos aqui o verdadeiro pulsar da consciência, cujo segredo se constitui do fato de que nela uma única batida desencadeia milhares de conexões. Nenhuma percepção consciente é meramente “dada” nem constitui algo que somente deveria ser refletido; ao contrário, toda percepção contém em si um “caráter de direção” definido, por meio do qual ela se projeta além do aqui e do agora. Mesmo como mero potencial perceptivo ela não deixa de comportar em si a integralidade da experiência¹⁴. Essa integração, essa apreensão da totalidade da experiência a partir de um fator isolado só é possível e realizável mediante leis definidas que irão regular a transição de uma para outra. O valor isolado da percepção momentânea deverá – para utilizarmos uma metáfora matemática – ser apreendido como aquele que está em uma equação geral de função e é por ela determinado. A determinação em si não pode ser obtida pelo mero acúmulo de valores isolados e pela combinação aditiva, mas somente pela

ciologia crítica”. Ele frisa que “relação parece ser tão essencial à consciência, que toda consciência genuína é relação, e isto quer dizer que o fator original não é a apresentação, mas sim a representação, que a apresentação só é representada a partir da consciência representativa, como um fator nela contido [...] De fato, os elementos que se apresentam à consciência parecem ser destacados por meio de abstração apenas para servirem de base à representação; somente para a reconstrução teórica eles a precedem, enquanto que na vida real da consciência o primeiro elemento, o imediato, é a relação, a que o outro ponto de referência sempre pertence e que é igualmente essencial” (*Allgemeine Psychologie*, op. cit., p. 56).

14. Sobre o conceito de “integração”, ver a introdução feita no vol. I desta obra, p. 63 ss.

ordem que eles vivenciam dentro de certas formas básicas e principais das categorias. O particular, o elemento real é determinado em função de seu significado objetivo, na medida em que ele é articulado à ordem espaço-temporal, à ordem causal, à ordem de coisa e atributo. Por meio dessa ordenação, ele obtém um sentido específico de direção, um – por assim dizer – vetor que aponta para um determinado alvo. Assim como, matematicamente falando, grandezas vetoriais e não vetoriais não podem ser simplesmente somadas umas às outras, também não podemos falar, na fenomenologia e na epistemologia, que “matérias” e “formas”, que “fenômenos” e “ordens” categoriais possam combinar-se entre si. Por outro lado, não apenas podemos, como efetivamente devemos, determinar todo elemento particular respeitando essas ordens se quisermos que a “experiência” surja como estrutura teórica. É a “participação” nesta estrutura que primeiro confere ao fenômeno sua realidade objetiva e sua determinação objetiva. A “pregnância simbólica” que ele obtém não subtrai dele nada de sua plenitude concreta; na verdade, o que ela faz é prestar a garantia de que essa plenitude simplesmente não se dissipe, mas se configure em uma forma fixa, fechada em si mesma.

CAPÍTULO VI

DA PATOLOGIA DA CONSCIÊNCIA SIMBÓLICA

1. O problema do símbolo na história da teoria da afasia

Desde que existe uma lógica e desde que existe uma filosofia da linguagem, a relação entre pensamento e linguagem vem ocupando incessantemente a investigação filosófica. Esse problema encontra-se no foco da investigação desde os primórdios conscientes da reflexão filosófica. A língua grega é a testemunha viva desse fato, visto que ela sintetiza em uma expressão ambas as questões fundamentais, a do pensamento e a da linguagem. A unidade de conceito e palavra, do *lógos* pensado e falado, constitui em certo sentido o ponto de partida, o *terminus a quo* de toda a especulação grega, assim como – por outro lado – a separação mais nítida de ambos e a diferença metódica entre eles pertencem ao rol das tarefas básicas, cuja apreensão clara é a condição para que a lógica possa viabilizar-se como ciência¹. Mas, na história da

1. Para mais pormenores a esse respeito, ver Ernst Hoffmann, "Die Sprache und die archaische Logik", in *Heidelberger Abhandlung zur Philo-*

lógica, somente de forma muito gradual essa diferença foi reconhecida e expressa de modo nitidamente sistemático. A visão original sempre voltou a se impor; sempre se voltou a tentar elucidar a relação complexa que existe entre pensamento e linguagem, transformando-a de novo em uma simples relação de identidade. O nominalismo medieval não encontrou outro caminho para solucionar o enigma do conceito lógico, senão esse retorno. Tudo que o conceito é e significa não é proveniente nem mediado por ele mesmo; ele toma antes sua universalidade e seu significado somente da língua. Na batalha secular travada entre a lógica medieval e a essência do universalismo, foram finalmente os modernos, os nominalistas e os terministas da escola de Wilhelm von Ockham, que se saíram vitoriosos. E, na filosofia moderna, essa vitória parece mesmo ter sido decisiva. Não apenas Hobbes proclamou: "*veritas non in re, sed in dicto consistit*"; também Leibniz, em seu primeiro trabalho, *De principio individui*, toma o partido dos lógicos nominalistas, e toda a estrutura de sua doutrina lógica das formas está apoiada no postulado de que o conhecimento das coisas depende do correto uso dos signos, de tal forma que o estabelecimento da característica universal torna-se condição para a obtenção de uma doutrina científica universal, de uma *scientia generalis*.

Somente muito tempo depois da formulação desse problema da relação interna e da interligação entre língua e pensamento, a reflexão filosófica ocupou-se do outro problema correlato a esse: o questionamento sobre a importância da língua para a construção do mundo da percepção. Esse fato é inteiramente compreensível: desde

sophie und ihrer Geschichte II, Freiburg e Tübingen, 1925; ver também a presente obra, p. 199 ss.

tempos imemoriais é tido como a distinção característica entre pensamento e percepção que todo pensamento se move no círculo do meramente mediato, enquanto a percepção possui uma certeza imediata e uma realidade imediata. Se quisermos abrir mão dessa certeza e dessa realidade no domínio da palavra, do signo e do símbolo, correremos o risco de perder o chão sob nossos pés. Ao que parece, em alguma parte o sentido do símbolo deve estar baseado em algo que é simplesmente dado e que é simplesmente significativo. Todo significado do mero símbolo parece estar desde o início condenado à maldição da ambiguidade, toda representação simbólica encerra o risco do equívoco. Somente o retorno aos fundamentos do conhecimento, que nos são fornecidos na percepção, suprime essa multiplicidade de sentidos; apenas por meio dele colocamos nossos pés em um “solo firme”. Dessa forma, parecia que o sentido e o objetivo da luta contra o “realismo conceitual” era justamente o de que, por meio de tal luta, abrir-se-ia o caminho para a realidade genuína e original e poder-se-ia afirmar o realismo da percepção de modo claro e vitorioso. Hobbes, que via toda a verdade contida e condensada na palavra, deixou expressamente de fora dessa inferência nominalista e radical um certo campo. Todo pensamento e toda língua, que, de acordo com sua natureza, são arbitrários e convencionais, encontram seu limite, em última escala, nas aparências imediatamente sensoriais, que eles devem simplesmente aceitar e reconhecer como tais. Suponhamos que todo o edifício que a língua e o pensamento erigiram sobre esse estrato original fosse destruído. As aparências sensoriais ainda permaneceriam intactas em sua certeza inapreensível. É desse dogma da autarcia e da autonomia, da autossuficiência e da autoevidência do

conhecimento perceptivo que a psicologia sensualista moderna se constitui. No círculo da psicologia, somente de forma isolada foi empreendido um ataque expresso contra isso, e somente de modo gradual e relativamente tardio esse dogma foi sendo destituído de sua posição dominante, em função da transformação metódica ocorrida na psicologia nas últimas décadas. Contudo, muito antes disso, já havia sido aberta uma brecha nesse dogma a partir de um ângulo totalmente diferente. Não foi a psicologia empírica, mas a filosofia crítica da linguagem que empreendeu o primeiro e decisivo ataque. Possivelmente nada é tão característico da ampliação e do aprofundamento introduzidos na filosofia da linguagem por Wilhelm von Humboldt do que o fato de ele ter direcionado sua pergunta desde o início não somente ao mundo dos conceitos, mas também ao mundo da percepção e da intuição. E aqui ele também não encontra confirmação da visão de que a língua somente estaria fadada a designar foneticamente os objetos já essencialmente percebidos. Segundo Humboldt, quando essa visão prevalece, nunca é possível explorar o conteúdo total e profundo da língua. O homem pensa e compreende o mundo não apenas por meio da língua; contudo, já o modo intuitivo como ele vê o mundo e como ele vive nessa intuição está precisamente condicionado pela língua. Sua apreensão de uma realidade "objetiva", o modo como ele se confronta com essa realidade e dá forma, separa e articula seus elementos particulares, enfim tudo isso já constitui uma obra que não pode ser realizada ou concluída sem a cooperação e sem a "energia" viva da língua. Nesses postulados básicos e princípios da filosofia de Humboldt também coube à psicologia uma importante tarefa. Levou, porém, muito tempo até que essa ta-

refa fosse inteiramente reconhecida. A escola de Herbart, Lazarus e Steinthal, porém, já estava convencida de que sem um aprofundamento na essência do processo linguístico não seria possível obter um fundamento sólido para a psicologia. Em uma mesma obra, Steinthal buscou fornecer uma introdução à psicologia e uma introdução à linguística geral². E essa união ainda mais se estreitou, quando Wundt iniciou a elaboração de sua “psicologia étnica” com uma teoria abrangente da linguagem. Porém, por outro lado, justamente nessa teoria tornou-se evidente que a língua, ainda que possa ser reconhecida como um dos mais importantes objetos da investigação psicológica, não exerce nenhuma influência decisiva sobre a metodologia dessa investigação. Em Wundt, o esquema básico da psicologia, em que ele geralmente se apoia ao explicar os principais fenômenos psíquicos, não é essencialmente alterado pela análise da língua, mas é simplesmente transposto para um novo objeto. Segundo ele, tal análise teria enriquecido a psicologia com um importante capítulo; tal capítulo, porém, simplesmente viria após os outros já escritos. Ele seria agregado aos demais, sem com isso produzir nenhum tipo de mudança fundamental na constituição sistemática interna da psicologia, ou na concepção da estrutura básica do fator psíquico em si. Quando Wundt iniciou sua investigação da linguagem, o fundamento da psicologia já estava para ele há muito assentado. Os conceitos “sensação” e “percepção”, “ideia” e “intuição”, “associação” e “apercepção” já estavam firmemente definidos na “psicologia

2. Chajim Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlim, 1871; Lazarus, *Das Leben der Seele in Monographien über ihre Erscheinungen und Gesetze*, op. cit., vol. II, Berlim, 1857.

fisiologista". Muito longe de tentar remodelar ou conferir novo cunho a esses conceitos, a "psicologia étnica" de Wundt buscou apenas confirmá-los e fixá-los junto do novo material da língua, do mito, da religião, da arte, e assim por diante. Foi preciso um trabalho longo e cansativo até que a psicologia conseguisse libertar a análise da língua dessa ligação a um esquematismo determinado e estabelecido de antemão e pudesse ver nela não apenas um novo âmbito de aplicação, mas uma parte essencial, genuína e metódica da psicologia³.

No entanto, enquanto dentro do círculo mais estreito da psicologia o novo caminho que aqui se abriu só começou a ser trilhado de modo lento e hesitante, o problema que aqui se apresenta vivenciou um forte impulso e experimentou uma reivindicação decisiva, vindos de um outro lado. A questão da relação entre a formação da língua e da estrutura do mundo da percepção só foi suscitada pela psicologia da linguagem relativamente tarde; porém, desde o início ela já se impunha ao estudo de patologias da linguagem. Esta, por sua vez, logicamente iniciou seu trabalho descrevendo e analisando os distúrbios que certas alterações patológicas da linguagem traziam ao âmbito do processo mental puro. Contudo, quanto mais se avançava nesse caminho, tanto mais claro se tornava que esse âmbito era apertado demais. O quadro puramente clínico dos distúrbios específicos de fala não podia ser delineado com real clareza enquanto se conti-

3. A importância que o problema da língua adquiriu no trabalho psicológico da atualidade, sobretudo no que diz respeito ao problema metódico geral, pode ser observada mais claramente nos textos de Karl Bühler; em especial, na exposição sintética de Bühler intitulada *Die Krise der Psychologie*, Jena, 1928. Sobre a posição do problema da língua na "psicologia do pensamento" de Hoenigswald, ver, anteriormente, p. 201 ss.

nuasse vendo neles apenas meros “distúrbios de inteligência”. Não somente a “inteligência”, mas o comportamento global e o estado psíquico geral dos doentes revelaram-se alterados e prejudicados pela mudança de sua consciência linguística e de sua capacidade de desempenho linguístico. Parece que a verdadeira conexão interna entre o mundo da linguagem, de um lado, e o mundo da percepção e da intuição, de outro, só pode ser apreendida com total clareza quando o vínculo que os une começa a se desfazer em função de certas condições. É somente nesse afrouxamento que a função afetada aparece em todo o seu sentido real e positivo. Observamos aí o quanto o mundo da percepção, que tendemos a ver inicialmente como um dado dos sentidos, está ligado ao meio intelectual da linguagem, como todo impedimento ou dificuldade do processo mental de comunicação, que se realiza por meio da linguagem, também afeta e altera a natureza “imediate” e o “caráter” imediato da percepção em si. Nesse aspecto, a observação e a exata descrição dos casos patológicos puderam atuar diretamente no desenvolvimento da análise fenomenológica. Aqui, a química da natureza, por assim dizer, vai ao encontro da química do pensamento: os fatores que, na consciência normal, são dados apenas em combinações fechadas, apenas em um tipo de “concrecência”, começam, nos casos da doença, a se separar e a se dividir em seus diferentes sentidos. E, com isso, fica totalmente evidente o quanto não apenas o nosso pensar o mundo, mas também a forma intuitiva em que a realidade se nos “apresenta” já estão sujeitos à lei e ao domínio da formação simbólica. A antiga máxima escolástica *forma dat esse rei* é aqui revalidada. O teor de verdade dessa sentença e sua justificação relativa talvez só cheguem a se tornar

evidentes quando nos decidirmos a transportá-los do âmbito da metafísica ontológica, para o qual eles foram originalmente cunhados, de volta à esfera fenomenal, ou seja, quando, ao invés de tomarmos a “forma” em seu sentido substancial, nós a tomarmos e a entendermos em um sentido puramente funcional.

Por conseguinte, o estudo das patologias da linguagem resvala aqui em um problema cujo sentido ultrapassa de longe seus próprios limites, bem como os limites da ciência particular em geral. No decorrer de seu desenvolvimento, ela mesma foi se conscientizando cada vez mais dessa relação. A recente síntese sistemática, acrescentada à teoria da afasia pela obra de Henry Head, destaca explicitamente o conceito de símbolo e o coloca no ponto central da investigação⁴. Os distúrbios que afetam a consciência nos casos de distúrbios afásicos foram designados por Head como distúrbios da formulação e da expressão simbólica (*symbolic formulation and expression*). Com isso, Head criou um conceito bem geral, dentro do qual ele buscou ordenar as manifestações particulares da doença e em torno do qual tentou agrupá-las. Desse modo, porém, a filosofia geral da linguagem não pôde mais continuar a ignorar as observações que o estudo de patologias da linguagem lhe fornecia, bem como as questões ligadas a essas observações⁵. E constitui sempre um fenômeno significativo do ponto de vista metodológico e

4. Henry Head, *Aphasia and Kindred Disorders of Speech*, 2 vols., Cambridge, 1926. Grandes trechos dessa obra já foram publicados antes por Head no jornal *Brain*, n.º 43, 1920, e n.º 46, 1923. As citações aqui contidas foram integralmente extraídas do livro publicado.

5. Eu mesmo só vim a conhecer as investigações de Head quando as análises fenomenológicas e epistemológicas do problema da percepção, contidas nos dois volumes anteriores dessa obra, já estavam pratica-

sistemático quando a afirmação de Heráclito de que o caminho para cima é o mesmo que o caminho para baixo mostra-se verdadeira. Jackson, que precedeu e serviu de ponto de partida para os trabalhos de Head, já havia introduzido em suas investigações fundamentais, que se estenderam de 1860 até 1890, o problema da patologia da linguagem, tratando-o em um âmbito geral e associando-o a determinadas questões fundamentais da fenomenologia da percepção sensorial. Ele descobriu haver uma estreita ligação entre os distúrbios de fala e determinados distúrbios de reconhecimento óptico e tátil, que ele descreveu sob o título geral de *imperception*. Com isso, a importância que a língua tem não somente para o pensamento lógico, mas também para a formação do mundo da percepção, ou seja, para a apreensão puramente perceptiva, foi fundamentalmente reconhecida⁶. Hoje, os renomados especialistas desse âmbito, como Gelb e Goldstein, estão convictos de que os reais distúrbios afásicos nunca estão relacionados meramente ao ato da fala como ato isolado, mas, ao contrário, a toda alteração no mundo da fala de um doente corresponde

mente concluídas. Tanto mais importante e mais significativa me pareceu a confirmação indireta que o resultado dessas minhas análises adquiriu por meio das observações de Head e por meio de sua intuição teórica global, que foram desenvolvidas exclusivamente sobre o solo da experiência clínica. A importância que essas observações também têm no âmbito puramente filosófico foi primeiramente reconhecida e enfatizada por Henri Delacroix, em sua obra *Le Langage et la Pensée*, Paris, 1924. Cf. Livro IV, p. 477 ss.

6. Sobre os trabalhos de Jackson, ver a detalhada exposição de Head, que também reeditou os mais importantes desses trabalhos, "Hughlings Jackson on Aphasia and Kindred Disorders of Speech" etc., *Brain*, n.º 38, 1915, p. 1-190 ss.; ver também a obra de Head sobre a afasia, vol. I, p. 30-53 ss.

certa alteração característica em seu comportamento global, em seu mundo da percepção, bem como em sua postura prática e ativa diante da realidade. Surge, assim, de um lado totalmente novo, a comprovação do postulado que Humboldt colocou no topo de sua filosofia da linguagem⁷. Se quisermos obter uma visão clara do emaranhado de problemas que se nos apresenta, não podemos deixar que arrefeçam os esforços de desembaraçá-lo, separando cada um de seus fios e tentando segui-los um a um. Iniciaremos essa tarefa, procedendo a uma retrospectiva do desenvolvimento histórico vivido pelo conceito de símbolo dentro da teoria da afasia, desenvolvimento esse que proporcionou gradativamente a tal conceito o lugar central ocupado hoje por ele dentro dessa teoria.

Já no ano de 1870, Finkelnburg havia introduzido, em um relatório sintético sobre os distúrbios afásicos, o termo “assimbolia”, tentando assim reunir esses distúrbios em um chamado denominador comum⁸. Ele, porém, tomou o conceito de símbolo em um sentido estrito, na medida em que lhe atribuiu essencialmente um

7. Somente atentei para essa conexão existente entre as intuições da moderna patologia da linguagem e a visão básica sobre a qual Humboldt construiu sua teoria da linguagem após ter concluído o primeiro e o segundo volumes de *Filosofia das formas simbólicas* e após estudar os trabalhos de Gelb e Goldstein. Porém, não teria tido coragem de me aprofundar mais no estudo dessa conexão se, ao lado do estímulo literário despertado por esse trabalho, também não tivesse recebido o contínuo incentivo pessoal e o constante apoio de ambos os autores. Nesse ponto, devo agradecer particularmente a Goldstein por ter-me repetidamente mostrado um grande número de casos patológicos, referidos em suas publicações, e me proporcionado assim a sua perfeita compreensão.

8. Palestra de Finkelnburg na Sociedade Baixo-Renana de Médicos de Bonn, cf. *Berliner Klinische Wochenschrift*, 1870, VII, p. 449 ss. e 460 ss.

sentido de signo “artificial” e convencional. Para ele, a capacidade de formar e entender tais conceitos artificiais seria uma capacidade psíquica peculiar, ou seja, uma faculdade *sui generis*. Finkelnburg fundamentava essas ideias em Kant, que em sua *Antropologia* tratou a *facultas signatrix* em um capítulo próprio, separando-a do conhecimento sensível, bem como do conhecimento puramente intelectual. Kant havia dito que “na medida em que as formas das coisas (intuições) funcionam apenas como meio de representação dos conceitos, elas constituem símbolos e o conhecimento obtido por meio delas é designado como simbólico ou figurativo”. Nesse sentido, ao lado dos signos miméticos, ou seja, os “gestos”, Kant cita como classes e subclasses dos símbolos principalmente os signos escritos, os signos musicais (notas), os números, bem como os signos ligados à casta/classe social, aqueles ligados ao serviço (brasões e fardas), e ainda signos de honra e de desgraça (comendas e marcas de ferrete). Finkelnburg considerava que a falta de habilidade de apreender o sentido de tais símbolos e de utilizá-los adequadamente era o cerne dos distúrbios afásicos; relatou experiências em que os pacientes afásicos não tinham condição de reconhecer corretamente notas ou moedas ou de fazer algo como o sinal da cruz. Contudo, com o avanço das pesquisas sobre afasia, o conceito e o termo “assimbolia” logo se expandiram além desse sentido estrito, ganhando maiores proporções. Passou-se a entender por “assimbolia” não mais a compreensão errônea ou falha de signos artificiais, mas a incapacidade de reconhecer objetos visíveis e palpáveis como tais e de fazer uso adequado deles, mesmo quando não prejudicada a função sensorial. Foi também estabelecida uma distinção entre assimbolia “sensorial” e “motora”. No primeiro caso, estaria no pano de fundo “a incapacidade de

reconhecer corretamente as coisas”, e o uso inadequado delas constituiria uma derivação secundária dessa incapacidade; no segundo, a assimbolia estaria manifesta essencialmente em determinados distúrbios da função motora, que dificultariam ou mesmo tornariam impossível o planejamento e a execução adequada de certos movimentos simples ou de conjuntos de movimentos complexos. Assim, em seu livro sobre o “conjunto de sintomas da afasia” (1874), Wernicke utiliza o termo “assimbolia” para designar aquele quadro clínico que mais tarde Freud chamou de agnosia (óptica e tátil), ao passo que Meynert, em suas *Klinischen Vorlesungen über Psychiatrie* [Preleções clínicas sobre psiquiatria], fala de uma “assimbolia motora das extremidades superiores” para referir-se àquelas manifestações que Liepmann posteriormente sintetizou sob o termo “apraxia”⁹. Porém, com Jackson teve início um desenvolvimento paralelo: no intuito de entender os distúrbios afásicos e de encontrar um traço comum entre eles, Jackson usou como ponto de partida não a palavra, mas sim a frase. Ele apoiou-se – certamente mesmo sem o conhecimento detalhado da teoria

9. Theodor Meynert, *Vorlesungen über Psychiatrie*, p. 272 ss.; para mais detalhes sobre a utilização da palavra “assimbolia” na literatura anterior, ver Karl Heilbronner, “Über Asymbolie”, in *Psychiatrische Abhandlungen*, n.º 3 e 4, publicado por Wernicke, Breslau, 1897, p. 41 ss.). O termo “agnosia” foi primeiramente empregado por Freud, enquanto o termo “apraxia” já era utilizado por Steinthal em sua *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* (1871), embora ele só tenha se tornado de uso geral com Hugo Liepmann, em seu *Das Krankheitsbild der Apraxie*, Berlim, 1900, e em seu *Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, Berlim, 1905. Ver também Arnold Pick, “Asymbolie, Apraxie, Aphasie”, in: Atas do I Congresso Internacional de Psiquiatria, Amsterdam, 1908, bem como Karl Heilbronner, “Die aphasischen, apraktischen und agnostischen Störungen”, in: Max Lewandowsky, *Handbuch der Nervenkrankheiten*, vol. II, p. 1037 ss.

de Humboldt – no pressuposto básico da filosofia da linguagem de Humboldt que preconizava que, na verdade, o discurso não poderia ser construído a partir de palavras que o precedem, mas – ao contrário – as palavras é que são provenientes do todo do discurso¹⁰. Assim, para ele, a análise da frase e de sua função tornou-se a chave da pesquisa da afasia. Se, na observação clínica dos pacientes afásicos, partirmos da mera verificação de seu vocabulário, se tentarmos constatar quais palavras lhes faltam, de quais eles dispõem, isso nos conduzirá, ressalta Jackson, a resultados totalmente oscilantes e inseguros. E uma das mais conhecidas experiências clínicas demonstra que as habilidades nesse campo variam muito. Um doente, que hoje dispõe de determinada palavra, pode amanhã não estar em condições de empregá-la; ou então ele pode utilizá-la sem dificuldades em um certo contexto, ao passo que em outro isso não acontece. Portanto, se quisermos nos aprofundar na natureza e na peculiaridade dos distúrbios afásicos, tudo isso dependerá de determinarmos mais detalhadamente o tipo de contexto, não nos detendo no uso da palavra em si, mas antes no sentido específico em que as palavras são usadas, bem como na função que elas desempenham no todo do discurso. E aqui Jackson parte de uma primeira e fundamental distinção, na medida em que separa os fenômenos linguísticos em dois grupos: de um lado ele reúne as expressões linguísticas puramente emocionais e, de outro, as que consistem em afirmações e descrições. Nos distúrbios afásicos, as primeiras costumam ser muito menos afetadas do que as últimas, ou então são prejudicadas em escala bem menor. Desse modo, a observação desses

10. Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, op. cit., p. 72 ss.

distúrbios mostra claramente que há dois estratos da expressão linguística muito diferentes e relativamente independentes entre si: um que exprime somente os estados internos, e um outro que “nomeia” e designa os fatos objetivos. São esses dois estratos que Jackson contrapõe e designa como língua “inferior” e língua “superior” (*inferior and superior speech*). Somente às expressões da língua superior cabe um verdadeiro “valor proposicional” (*propositional value*). Toda a nossa língua “intelectual” está confinada a esses valores proposicionais e é por eles dominada e perpassada; ela não se presta à expressão de sentimentos e emoções, mas está voltada aos objetos e às relações entre eles. E é justamente essa habilidade de formar e entender valores proposicionais, e não o mero uso das palavras, que está essencialmente prejudicada ou totalmente ausente nos distúrbios afásicos.

As palavras isoladas não têm sentido algum, e o mesmo é válido para todas as sequências de palavras sem relação. A unidade da língua é a frase, e uma única palavra pode servir como uma frase completa, se nela estiverem implícitas outras palavras. Somente no modo como uma palavra é empregada é que podemos medir seu valor proposicional. As palavras “sim” e “não” possuem valor proposicional, mas isso somente se elas forem utilizadas no sentido de uma concordância com um julgamento ou de uma rejeição de tal; elas podem então ser usadas como meras interjeições (*interjectionally*), e como expressões de um julgamento (*propositionally*). Um paciente afásico pode reter a palavra “não”, mas talvez só seja capaz de utilizá-la de modo emocional, e nunca no sentido de um julgamento ou proposição¹¹.

11. Jackson, no jornal *Brain*, n.º 38, 1915, p. 113 s.; sobre a diferença entre “emocional” e “proposicional”, sobre língua “inferior” e “superior” em Jackson, ver Head, vol. I, p. 34 ss.

Todo poder verdadeiramente intelectual da língua, tudo o que ela fornece para o pensamento está, segundo Jackson, contido nesse poder da “enunciação”, da predicação.

A perda da língua equivale, portanto, à perda da faculdade de construir frases predicativas (*Loss of speech is the loss of power to propositionise*). Não se trata apenas de uma perda do poder de verbalizar tais proposições (de falar), mas sim de formá-las interna ou externamente. Ao utilizarmos o termo popular “poder”, não estamos querendo dizer que o paciente que perdeu a capacidade de falar perdeu qualquer “faculdade” psíquica da linguagem ou a capacidade de construir frases. Não existe tal faculdade ou tal poder da língua separado das palavras revivificadas ou revivificáveis em proposições. Temos, porém, de dizer que junto desse uso das palavras na língua há ainda um outro uso que não é de fato linguístico: por conseguinte, não dizemos que o paciente afásico simplesmente perdeu as palavras, mas apenas que ele perdeu aquelas palavras que se prestam à língua. Ou seja: perda da fala não precisa necessariamente significar perda total das palavras.

Nesse ponto, Head dá seguimento a Jackson. Aquilo que Jackson tinha designado como a faculdade da “enunciação”, como o uso “proposicional” das palavras, é designado por Head como a faculdade da expressão simbólica e da formulação simbólica. No entanto, aqui, ele dá um importante passo à frente de Jackson, na medida em que não limita essa função do simbólico somente à língua. Embora a língua continue sendo, por assim dizer, o expoente mais claro dessa função, ela, porém, não exaure a esfera global de suas atividades. Segundo Head, o comportamento “simbólico” manifesta-se muito mais nas realizações e atividades humanas que não são ime-

distúrbios mostra claramente que há dois estratos da expressão linguística muito diferentes e relativamente independentes entre si: um que exprime somente os estados internos, e um outro que “nomeia” e designa os fatos objetivos. São esses dois estratos que Jackson contrapõe e designa como língua “inferior” e língua “superior” (*inferior and superior speech*). Somente às expressões da língua superior cabe um verdadeiro “valor proposicional” (*propositional value*). Toda a nossa língua “intelectual” está confinada a esses valores proposicionais e é por eles dominada e perpassada; ela não se presta à expressão de sentimentos e emoções, mas está voltada aos objetos e às relações entre eles. E é justamente essa habilidade de formar e entender valores proposicionais, e não o mero uso das palavras, que está essencialmente prejudicada ou totalmente ausente nos distúrbios afásicos.

As palavras isoladas não têm sentido algum, e o mesmo é válido para todas as sequências de palavras sem relação. A unidade da língua é a frase, e uma única palavra pode servir como uma frase completa, se nela estiverem implícitas outras palavras. Somente no modo como uma palavra é empregada é que podemos medir seu valor proposicional. As palavras “sim” e “não” possuem valor proposicional, mas isso somente se elas forem utilizadas no sentido de uma concordância com um julgamento ou de uma rejeição de tal; elas podem então ser usadas como meras interjeições (*interjectionally*), e como expressões de um julgamento (*propositionally*). Um paciente afásico pode reter a palavra “não”, mas talvez só seja capaz de utilizá-la de modo emocional, e nunca no sentido de um julgamento ou proposição¹¹.

11. Jackson, no jornal *Brain*, n.º 38, 1915, p. 113 s.; sobre a diferença entre “emocional” e “proposicional”, sobre língua “inferior” e “superior” em Jackson, ver Head, vol. I, p. 34 ss.

Todo poder verdadeiramente intelectual da língua, tudo o que ela fornece para o pensamento está, segundo Jackson, contido nesse poder da “enunciação”, da predicação.

A perda da língua equivale, portanto, à perda da faculdade de construir frases predicativas (*Loss of speech is the loss of power to propositionise*). Não se trata apenas de uma perda do poder de verbalizar tais proposições (de falar), mas sim de formá-las interna ou externamente. Ao utilizarmos o termo popular “poder”, não estamos querendo dizer que o paciente que perdeu a capacidade de falar perdeu qualquer “faculdade” psíquica da linguagem ou a capacidade de construir frases. Não existe tal faculdade ou tal poder da língua separado das palavras revivificadas ou revivificáveis em proposições. Temos, porém, de dizer que junto desse uso das palavras na língua há ainda um outro uso que não é de fato linguístico: por conseguinte, não dizemos que o paciente afásico simplesmente perdeu as palavras, mas apenas que ele perdeu aquelas palavras que se prestam à língua. Ou seja: perda da fala não precisa necessariamente significar perda total das palavras.

Nesse ponto, Head dá seguimento a Jackson. Aquilo que Jackson tinha designado como a faculdade da “enunciação”, como o uso “proposicional” das palavras, é designado por Head como a faculdade da expressão simbólica e da formulação simbólica. No entanto, aqui, ele dá um importante passo à frente de Jackson, na medida em que não limita essa função do simbólico somente à língua. Embora a língua continue sendo, por assim dizer, o expoente mais claro dessa função, ela, porém, não exaure a esfera global de suas atividades. Segundo Head, o comportamento “simbólico” manifesta-se muito mais nas realizações e atividades humanas que não são ime-

diatamente linguísticas. Assim, uma análise mais detida da ação mostra que por meio da esfera global do agir é atingido o mesmo contraste verificado no âmbito da linguagem. Há uma forma de ação que consiste na atividade motora imediata e que é desencadeada “de forma mecânica”, por meio de um estímulo vindo de fora; e existe uma outra forma de ação que só é possível quando uma ideia ligada a determinado alvo é formada, ou seja, quando o objetivo ao qual a ação está voltada é antecipado no pensamento. E, nesse último tipo de ação, sempre atua uma tendência do pensamento que está intimamente ligada ao pensamento linguístico e que podemos reunir sob o termo comum de *pensamento simbólico*. De acordo com Head, a maioria de nossos movimentos e atividades “voluntárias” contém um elemento “simbólico” dessa natureza, que devemos reconhecer e distinguir claramente se quisermos considerar sua peculiaridade. Na ação, assim como na fala, há um estrato mediato e um imediato, um estrato superior e um inferior. E são sempre os distúrbios afásicos que nos mostram claramente os limites entre esses dois estratos. Um paciente afásico estará em condições de executar determinadas ações se tais ações forem derivadas de certa situação concreta e se forem decorrentes dela; ele, porém, não poderá realizar essas mesmas ações sem tais estímulos concretos e segundo sua vontade própria. Nesse ponto, o próprio Jackson relatou numerosos exemplos: ele apontou que alguns doentes não eram capazes de mostrar a língua, quando lhes era solicitado que o fizessem, ao passo que executavam imediatamente tal movimento quando sentiam necessidade de umedecer os lábios. Head ampliou consideravelmente o número de tais observações ao seguir um plano sistemático em que, por meio de

uma série de testes cuidadosamente preparados, fez com que os doentes fossem passando das tarefas mais fáceis e operações "diretas" para as mais difíceis e "indiretas", anotando exatamente em cada caso específico o seu comportamento. E disso ele concluiu que, em casos de distúrbios de fala, bem como em casos de distúrbios de ação, há um distúrbio básico comum, uma incapacidade dos doentes relativa ao comportamento "simbólico" e à formulação simbólica. Head resumiu sua visão fundamental da seguinte forma:

Por formulação simbólica e por expressão simbólica entendendo um modo de comportamento, em que algum tipo de símbolo linguístico ou de outro símbolo desempenha um papel entre o início do ato e sua execução final. Isso comporta muitos modos de comportamento, que não costumamos ver como linguísticos. Quanto mais próxima a tarefa que passamos a um paciente afásico se encontra de um ato simples de comparação, tanto mais fácil de ser cumprida ela se torna; o contrário ocorre com todo ato que requer uma formulação simbólica; sua execução torna-se tanto mais deficiente quanto maior for o valor proposicional nele contido. Toda alteração da tarefa que diminua a necessidade da representação simbólica tornará mais fácil a sua execução¹².

Desse modo, a teoria da afasia tomou desde cedo uma direção definida que conduz ao problema universal do símbolo; porém, certamente não lhe foi possível seguir a linha básica em todas as fases de seu desenvolvimento e reconhecê-las de modo nítido e inequívoco desde o início. O que ela sempre evitou foi aquela forma de

12. Head, vol. I, p. 211 ss.

psicologia que a teoria médica e a observação clínica por muito tempo prescreveram para si praticamente sem restrição e ressalvas. À exceção de Jackson, pode-se dizer que quase todos os grandes pesquisadores, no campo da teoria da afasia, partiram inicialmente de uma ideia de processo intelectual que lhes era proporcionado e imposto pela psicologia sensualista dos elementos. Eles acreditavam ter elucidado um ato intelectual complexo, quando era possível dissecá-lo em seus componentes simples, e viam como evidente, como dogmaticamente certo que esses componentes nada poderiam constituir senão impressões sensoriais simples ou uma soma de tais impressões. Contudo, foi justamente essa visão fundamental que, na teoria, sempre voltou a distanciá-los do verdadeiro princípio e problema do “simbólico”, ainda que, na observação prática, ela os tenha aproximado de tal problema. Isso porque não há nenhum caminho que conduza do sensualismo ao cerne do problema do símbolo: o sensualismo é a típica atitude “cega ao símbolo”¹³. Dessa forma, enquanto a teoria da afasia ficou confinada e presa ao método da psicologia sensualista, não lhe restou nenhum outro meio de apreender e definir o sentido da função linguística senão tentando dissecar esse sentido em um agregado de “imagens” sensuais. A língua foi “explicada” a partir da combinação de tais imagens, a partir de uma associação de sensações ópticas, acústicas e sinestésicas. E a essa visão psicológica correspondia a visão fisiológica: para todo âmbito específico de impressões sensoriais, procurava-se e postulava-se um centro próprio, um âmbito especificamente delimitado no cérebro, como um substrato físico. Em seu trabalho sobre o con-

13. Cf., anteriormente, p. 326 ss.

junto dos sintomas afásicos (1874) e em seu *Lehrbuch der Gehirnkrankheiten* [Manual de encefalopatias], Wernicke identificou um centro especial para “imagens auditivas”, localizado na primeira circunvolução temporal, bem como um outro centro, localizado na terceira circunvolução frontal, responsável por “imagens de movimentos”, que ele julgava serem cruciais para a correta articulação dos fonemas. Além desses dois centros, Wernicke acreditava haver ainda um “centro conceitual” próprio, que estaria incumbido de estabelecer a comunicação e a ligação entre esses dois centros. Posteriormente, esses esquemas foram ainda mais ampliados e diferenciados; cada novo avanço na experiência e na observação clínica trazia um novo “diagrama”¹⁴ cada vez mais complicado. Aqui, o conceito psicológico de *impression* [impressão], conforme definido por Berkeley e Hume, foi elaborado com todo o rigor de forma anatômica e fisiológica. Pensava-se que toda célula ou todo conjunto de células no cérebro eram dotados de uma habilidade especial, adquirida por meio da experiência, de receber e preservar certas impressões, para então comparar as imagens armazenadas pelo sentido da visão, da audição e do tato com os novos conteúdos sensoriais que lhe acoressem. A antiga metáfora da *tabula rasa* se repete: aprendemos a falar ou a escrever – explicava, por exemplo, Henschen – na medida em que certos “engramas” são gravados nas células cerebrais, “assim como a forma do sinete fica gravada na cera”¹⁵. Se observarmos todo esse desenvolvi-

14. São característicos dessa tendência geral do pensamento especialmente os diagramas que Lichtheim idealizou em seu trabalho sobre a *Afasia* (1885).

15. Henschen, “Klinische und anatomische Beiträge zur Pathologie des Gehirns”, apud Head, vol. I, p. 83 ss.

mento apenas pelo seu lado metódico, veremos nele uma anomalia notável e, ao mesmo tempo, altamente instrutiva. Isso porque todos os pesquisadores que trilharam esse caminho, sem dúvida, eram “empiristas” convictos: ao abordarem um fato, eles acreditavam estar trabalhando exclusivamente com o fato em si, e que todas as suas conclusões seriam decorrentes apenas da observação direta. No entanto, vemos aqui uma vez mais e com toda a nitidez o abismo existente entre o “empirismo” e o “método empírico”. É isso porque, muito longe de tal método fornecer uma descrição pura dos fenômenos, ele os submete de antemão a pressuposições e preconceitos e os interpreta de acordo com eles. Head atacou a escola dos *Diagram Makers*, como nomeada por ele, justamente pelo fato de ela ter sido construída sobre um fundamento puramente especulativo, e por ela, ao invés de descrever livremente os fatos, deixar-se guiar por certas considerações gerais e “*a priori*”¹⁶. É precisamente diante dessa tendência que ele aponta para Jackson, que – segundo Head – foi o primeiro a romper com esse método e a estimular e pôr em prática um modo de observação do quadro clínico da afasia estritamente fenomenológico¹⁷. Tal modo de observação nunca pode favorecer uma teoria que vê a “faculdade” da língua fundada na

16. Head, vol. I, p. 135 ss. e outras.

17. “Every worker on the affections of speech has claimed to deal with the ‘facts’ of each case; but no one, except Jackson, recognised that all the phenomena are primarily psychical and only in the second place susceptible of physiological or anatomical explanation” [Todo pesquisador das afecções no discurso arrogava estar lidando com os “fatos” de cada caso; porém ninguém, exceto Jackson, reconheceu que todos os fenômenos são inicialmente psíquicos e, somente em segundo plano, possíveis de ser explicados de forma fisiológica ou anatômica]. Head, vol. I, p. 32 ss.

posse de certas imagens fonéticas e de palavras, que vê a faculdade de ler e escrever fundada na posse de certas imagens textuais, e que tenta atribuir a afasia, a “agrafia” e a “alexia” à perda de tais imagens, pois ele não satisfaz de modo algum a variabilidade e a instabilidade dos fenômenos clínicos. O que se faz aqui é tentar reduzir um processo que só pode ser apreendido e descrito de forma dinâmica a elementos puramente estáticos. Se, conforme nos ensina a experiência clínica, um doente dispõe, em determinada situação, de certa palavra que em outra situação ele não é capaz de usar, essa diferença de comportamento não pode ser explicada a partir da destruição das imagens verbais em questão, pois, uma vez destruídas, essas imagens não poderiam ser recuperadas sob certas circunstâncias¹⁸. Foram observações dessa natureza que conduziram a pesquisa médica paulatinamente para fora da “mitologia do cérebro” – conforme tinha sido drasticamente nomeada toda tentativa de estabelecer centros anatômicos bem delimitados para cada “faculdade” psíquica. Na Alemanha, foi especialmente Goldstein quem desde o início se esforçou, em seus trabalhos sobre a teoria da afasia, para que a problemática

18. Um dos pacientes de Goldstein, que tive oportunidade de observar no Instituto Neurológico de Frankfurt, não conseguia encontrar o “nome” do objeto que eu lhe mostrava (relógio – *Uhr*, em alemão); mas logo respondia a minha pergunta “que horas são” com a resposta “uma hora” (*ein Uhr*, em alemão). A palavra *Uhr*, portanto, tinha perdido para ele sua função de “nome de coisa”, embora ela lhe fosse inteiramente corrente em outras funções. O mesmo foi relatado por Head de um paciente que utilizava as palavras *yes* e *no* como respostas a perguntas, mas que não conseguia repeti-las quando solicitado por alguém. Em uma das tentativas, o doente abanou a cabeça ao ser incitado a repetir a palavra *no* e então acrescentou: “*No, I don't know how to do it*”. [Não, não sei como fazê-lo]. Head, vol. II, p. 322 ss.

fenomenológica fosse inserida no pano de fundo da interpretação dos distúrbios afásicos e agnósicos. Somente então, após constatar-se por meio de cuidadosa observação individual a forma específica da experiência do paciente, é que podemos esperar descobrir que processos materiais no sistema nervoso central correspondem a determinada mudança patológica. Segundo Goldstein, uma tentativa de localização só poderia ser feita com base na análise psicológica e fenomenológica totalmente isenta das teorias de localização preconcebidas¹⁹. Também Pierre Marie, na “Revisão da questão da afasia”, elaborada por ele em 1906, e que veio a abrir um novo caminho na pesquisa, partiu de uma ácida crítica metódica da “teoria das imagens”:

Deveríamos pedir-lhes que nos expliquem de que modo se opera a fixação dessas célebres imagens verbais. Cada palavra inscreve-se em separado nesse centro de imagens auditivas? Mas que enorme desenvolvimento desse centro seria necessário, principalmente no caso dos políglotas! Ou seriam talvez as sílabas isoladas, de que as palavras são compostas, que estariam fixadas nesse centro? Teríamos, então, uma operação mais fácil e que exigiria um número menor de imagens; mas seria necessário um trabalho intelectual para reunir essas sílabas dispersas e montá-las novamente em palavras [...] Para que, então, continuar aceitando um centro de imagens auditivas próprio para as palavras, se nada pode comprovar sua existência?²⁰

19. Kurt Goldstein, “Einige prinzipielle Bemerkungen zur Frage der Lokalisation psychischer Vorgänge im Gehirn”, in *Medizinische Klinik*, 1910; Gelb e Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, p. 5 ss.

20. Pierre Marie, “Revision de la Question de L’Aphasie”, extraído de *La Semaine Médicale*, de 17 de outubro de 1906, Paris, p. 7 ss.

Do ponto de vista filosófico, o avanço essencial que essa visão fundamental elaborada por Marie significou é devido ao fato de que ele abandonou toda tentativa de explicar as funções mentais da linguagem, atribuindo-as a fatores puramente materiais e “hiléticos”. A língua foi apreendida como um todo unitário, que – segundo Marie – não podia ter sua origem em nenhuma outra parte senão no todo unitário da inteligência. Por conseguinte, todo distúrbio de linguagem seria decorrência de um distúrbio da inteligência, enquanto sua verdadeira base. No aspecto clínico, Marie distinguiu duas diferentes formas básicas da doença. De um lado haveria a “afasia sensorial” de Wernicke, cujo principal sintoma consistiria na perda da compreensão linguística ou no fato de ela ser gravemente afetada. Tal sintoma, porém, nunca aparece sozinho, mas vem sempre acompanhado de um distúrbio intelectual geral. A essa forma da doença estaria, então, de acordo com Marie, contraposta uma outra, caracterizada pelo fato de a compreensão linguística ser preservada, bem como a habilidade para a expressão escrita, sendo, porém, que a fala, ou seja, o uso da palavra, seria gravemente afetado. Aqui, em sua opinião, não teríamos um distúrbio de inteligência, mas um distúrbio puramente articulatorio em uma base central, ou seja, uma “anartria”, que deve ser cautelosamente distinguida da verdadeira “afasia” (da afasia de Wernicke). Ele julga que o que teria até agora dificultado essa distinção seria o fato de haver um quadro clínico complexo, em que os sintomas da verdadeira afasia (a de Wernicke) e os da anartria se misturavam. Tal mistura, tal “síndrome”, seria a doença comumente diagnosticada como afasia de Broca ou “afasia motora subcortical”: a afasia de Broca seria a afasia de Wernicke ampliada por um distúrbio de outra

base, a “anartria²¹”. No entanto, a teoria de Marie foi submetida a uma dupla objeção e a uma dupla dificuldade. Por um lado, a pura “anartria”, no sentido de Marie, não podia ser comprovada como fato clínico. Mesmo nos casos em que a compreensão linguística do paciente parecia inteiramente preservada, ficava claro que não poderia haver uma afasia “motora” isolada, mas que os distúrbios articulatórios da expressão linguística sempre vinham acompanhados também de certas alterações no comportamento intelectual geral do paciente. Marie frisava que “o distúrbio motor do paciente anártrico não tem nenhuma relação com a verdadeira afasia. O anártrico compreende, lê e escreve. Seu pensamento não é afetado e a expressão do pensamento é viabilizada por algum outro meio que não a palavra, visto que a linguagem interna não é afetada”. Mas essa teoria não consegue se manter firme diante de uma observação mais acurada; ao contrário, o que notamos é que mesmo aqueles pacientes que podiam ser diagnosticados como anártricos puros, de acordo com os critérios de Marie, revelaram certas deficiências na compreensão linguística tão logo foram aumentadas as dificuldades das tarefas. Embora sua compreensão da linguagem e sua capacidade de expressão escrita parecessem intactas à primeira vista, ambas estavam, porém, como que confinadas em um nível diferente daquele das pessoas normais. Por um lado, a expressão escrita ficou-lhes limitada, incluindo apenas uma escolha relativamente pequena de palavras: as expressões “abstratas” da língua foram substituídas por ex-

21. Cf. Pierre Marie, “Revision de la Question de L’Aphasie”, op. cit., p. 33 ss.; ver também a minuciosa exposição da teoria de Marie, elaborada por seu discípulo François Moutier, *L’Aphasie de Broca*, Paris, 1908, p. 244 ss.

pressões mais concretas, mais próximas da esfera puramente sensorial²². Entretanto, justamente aquela diminuição da inteligência, que Marie via como a verdadeira base da “autêntica” afasia, requeria uma definição mais precisa. O próprio Marie esforçou-se para fornecer tal definição, isto é, para esclarecer e complementar o mero conceito genérico de “inteligência”, acrescentando-lhe uma diferença específica: ele sempre voltou a ressaltar que a doença da instância “intelectual”, que era como ele via a afasia, não deveria ser confundida com uma demência. Ele admitiu expressamente, em sua controvérsia com Déjerine, que, se levássemos em consideração apenas as atividades da vida cotidiana, os afásicos geralmente mal podiam ser distinguidos das pessoas normais. Segundo ele, a “degeneração intelectual” mostrar-se-ia apenas em um outro âmbito e somente mediante um teste metódico mais minucioso. “Os dementes e os paralíticos não são afásicos, embora haja na demência e na paralisia uma considerável diminuição da capacidade intelectual; por outro lado, os afásicos não são doentes mentais, apesar das deficiências intelectuais que eles apresentam.” De fato, não é a inteligência como um todo, mas apenas um certo lado dela, um aspecto parcial seu, que seria afetado nos afásicos²³. Se, porém, exigirmos uma caracterização mais meticulosa desse aspecto parcial, recebemos de Marie, bem como de seu discípulo Moutier, apenas a resposta de que aqui haveria justamente uma deficiência “intelectual específica para a linguagem” (*un déficit intellectuel spécialisé pour le langa-*

22. Para comprovações a esse respeito, ver Head, vol. I, p. 200 ss., entre outras.

23. Marie, op. cit., p. 11 ss.

ge). "L'aphasie n'est pas une démence; elle peut présenter comme celle ci un déficit intellectuel général, mais elle présente en plus, et c'est ce qui la distinguera toujours des démences banales, un déficit particulier du langage²⁴". Mas isso certamente conduz a explicação a uma mera tautologia. Neste ponto, torna-se necessário perguntar qual a natureza desse pensamento "linguístico", que dizemos afetado ou diminuído nos afásicos, e qual o traço característico que o distingue de outras formas e direções do "pensamento em geral". Haveria talvez um estrato do pensamento cotidiano, do pensamento "prático", que não necessitaria daquele pensamento "simbólico" que prevalece na língua, e que se revelasse relativamente independente de tal pensamento? E de que modo poderíamos delimitar cada um desses estratos? Tais questões foram sempre suscitadas, no âmbito do estudo da patologia linguística, por Jackson²⁵ e Head, Gelb e Goldstein. E eles não conseguiam respondê-las partindo de considerações especulativas gerais sobre a relação entre "linguagem" e "pensamento"; eles tiveram de tentar obter a resposta a partir do caminho inverso, ou seja, por meio do desenvolvimento cada vez mais apurado de meios de investigação clínica e da análise fenomenal de casos isolados da doença. Mas também esse caminho empírico conduziu-os, em última escala, a problemas de ordem universal, bem como a certas questões básicas cuja

24. Moutier, *L'Aphasie de Broca*, Paris, 1908, p. 228 ss. e, em especial, p. 205 ss.

25. Jackson já frisava que a questão da pesquisa da afasia não poderia ser formulada da seguinte forma: "How is general mind damaged?" [Como é afetada a mente em geral?], mas apenas do seguinte modo: "What aspect of mind is damaged?" [Que aspecto da mente foi afetado?]; cf. Head, vol. I, p. 49 ss.

solução não podia mais ser encontrada a partir do acúmulo de novos fatos específicos da observação, mas somente a partir de uma renovação e de um tipo de mudança do ponto de vista psicológico.

2. A alteração do mundo da percepção no quadro clínico da afasia

Para avaliar corretamente a importância do estudo de patologias para o aprofundamento de nosso conhecimento da função simbólica, não podemos permanecer no estreito círculo dos distúrbios linguísticos puros. A observação clínica tem demonstrado há tempos que existe uma grande semelhança entre os distúrbios afásicos em sentido estrito e os distúrbios de outra natureza costumeiramente designados como “agnósicos” ou “apráticos”. Não precisamos aqui nos aprofundar mais na delimitação precisa dessas doenças, já que esta seria uma tarefa da pesquisa especializada. Apesar de todas as divergências que existem na visão teórica básica, bem como na interpretação teórica, uma coisa parece ser hoje reconhecida de forma universal pelos pesquisadores, a saber, que os quadros clínicos geralmente descritos sob o nome de afasia, de agnosia e de apraxia estão intimamente relacionados. Heilbronner enfatizou, na abrangente visão panorâmica que forneceu dos distúrbios afásicos, apráticos e agnósicos, que não é possível fazer uma distinção fundamental entre eles: os sintomas da afasia não formam um grupo separado, ao lado dos sintomas da apraxia e da agnosia, mas representam apenas uma variante deles²⁶.

26. Heilbronner, in: Lewandowsky, *Handbuch der Nervenkrankheiten*, vol. II, op. cit., p. 1037 ss.

Destacar a afasia como um grupo patológico independente seria, portanto, mais bem explicado e justificado pela necessidade prática do que pelas considerações puramente teóricas²⁷. Também no caso do paciente observado por Gelb e Goldstein, que parecia inicialmente apenas afetado por uma cegueira puramente óptica para as formas, embora a compreensão linguística e a fala espontânea se revelassem totalmente intactas à primeira vista, a análise mais profunda demonstrou haver nele desvios altamente característicos, se comparados à linguagem das pessoas normais; por exemplo, esse paciente não conseguia entender expressões “metafóricas” nem utilizá-las. Tudo isso parece justificar que uma consideração como a nossa, que é puramente definida pelas ponderações teóricas, não trace inicialmente uma nítida linha divisória entre os grupos patológicos específicos aqui apresentados, mas – ao contrário – procure determinar um fator básico comum neles presente. Certamente, conforme formos avançando, esse fator em si requererá uma definição e uma diferenciação mais precisas, e irá tornar-se apto a obtê-las; porém, talvez os resultados gerais a que se poderá chegar a partir da análise da “função simbólica” como um todo ajudem a preparar aquela diferenciação básica, na medida em que é precisamente a partir deles que a diversidade e a gradação das operações simbólicas específicas, aceitas como condição da linguagem, do conhecimento perceptivo e da ação, se deixam vislumbrar em toda a sua amplitude.

A construção do mundo da percepção requer que todos os fenômenos sensoriais estejam articulados entre si, isto é, que sejam criados determinados centros, aos

27. Heilbronner, *Über Asymbolie*, Breslau, 1897, p. 47 ss.

quais essa totalidade esteja relacionada e aos quais ela esteja, de certo modo, orientada e dirigida. A construção desses centros pode ser observada em três diferentes direções básicas: a ordem dos fenômenos de acordo com a perspectiva da “coisa” e “atributo”, a ordem da coexistência espacial e a sucessão temporal. Levar a cabo o estabelecimento dessas ordens implica sempre interromper de algum modo a mesma e sempre contínua sequência de fenômenos, destacando dela certos “pontos característicos”. Aquilo que antes era um fluxo homogêneo de fatos concentra-se agora na direção desses pontos característicos: em meio a essa torrente, formam-se redemoinhos separados, cujas partes parecem ligadas por um movimento comum. Somente por meio da criação de tais totalidades que não são estáticas, mas dinâmicas, somente por meio dessa formação unitária que não é substancial, mas funcional, é que se produz a relação interna entre os fenômenos. Isso porque agora não há mais nelas nada que seja absolutamente isolado; ao contrário, todo elemento está, nesse movimento comum, vinculado a outros elementos e traz em si a lei geral e a forma global deles, sendo capaz de representá-los para a consciência. E, agora, em qualquer parte da torrente da consciência que possamos mergulhar, sempre encontraremos determinados centros vivos, aos quais todos os movimentos específicos estão voltados. Toda percepção específica é percepção *direcionada*: ela contém, além de seu mero conteúdo, um “vetor” que a torna significativa em certo aspecto, em certo “sentido”²⁸. As experiências oriundas do estudo de patologias da linguagem podem nos ser úteis

28. Para uma justificativa mais detalhada a esse respeito, ver, anteriormente, especialmente parte II, caps. II a IV.

para confirmar essa lei estrutural geral do mundo da percepção e para testá-la a partir de seu lado negativo. De fato, as potências espirituais básicas em que a estrutura do mundo da percepção se baseia revelam-se mais nitidamente quando a operação de algum modo é alterada ou impedida do que quando ela se completa de forma imediata e sem impedimentos ou atritos internos. Podemos conceber os casos patológicos – se quisermos permanecer com nossa metáfora – como um tipo de desintegração daqueles “redemoinhos”, daquelas unidades dinâmicas de movimento, em que a percepção normal se efetua. Essa desintegração nunca pode significar uma destruição total, pois com tal destruição também a vida da consciência sensível estaria extinta. É, porém, concebível que essa consciência esteja restrita a limites mais estreitos e que, comparada ao mundo da percepção das pessoas normais, ela esteja confinada a círculos menores e mais limitados. Um movimento, iniciado na periferia do redemoinho, não iria mais se propagar para o centro, mas permaneceria dentro da zona de estímulo original ou apenas em sua vizinhança. As unidades de sentido realmente abrangedoras não mais seriam formadas dentro do mundo da percepção; contudo, dentro de círculos mais limitados, que lhe são agora atribuídos, a consciência perceptiva poderia operar com alguma certeza. De fato, a vibração dessa consciência em si não seria contida, mas apenas sua amplitude seria diminuída. Também aqui a impressão sensorial isolada continuaria sendo provida de um “vetor de sentido”; no entanto, esses vetores não possuiriam mais uma direção comum, voltada para centros unitários bem definidos; ao contrário, eles iriam divergir em escala muito maior do que no caso da percepção normal. Uma diminuição patológica da fun-

ção linguística só pode ser explicada com adequada precisão pelo prisma de um tipo assim de representação e não pela perda de certas “imagens auditivas” ou coisas do gênero. Humboldt enfatizou que não é ao empregar certos signos fonéticos que despertam em todos os membros de uma comunidade linguística a mesma impressão sensorial ou imagens similares que as pessoas se entenderiam; ao contrário, a mesma tecla do mesmo instrumento somente é tocada em cada indivíduo quando o signo fonético é ouvido, fazendo com que o conceito correspondente, mas nunca idêntico, se manifeste. “Quando o elo dessa cadeia, a tecla do instrumento, é tocada desse modo, o todo vibra e aquilo que desponta da alma como conceito entra em consonância com tudo o que rodeia o elo individual, mesmo estando-lhe muito distante”²⁹. A antiga escola de estudos de patologias da linguagem sempre supôs que os distúrbios patológicos do processo aqui descrito por Humboldt, ou seja, que certas teclas do instrumento mental que chamamos de linguagem, deveriam estar destruídos, ao passo que a visão moderna se contenta com a constatação de que eles não são correspondentes no mesmo sentido e que não mais conseguem desencadear o movimento do todo, assim como antes. Porém, para apreender mais nitidamente e descrever com mais precisão o problema, precisamos, a partir de agora, ir além do círculo das considerações gerais e voltarmos para os fenômenos patológicos em sua peculiaridade.

Gelb e Goldstein descreveram e analisaram minuciosamente o caso de um paciente que sofria de uma amnésia geral para nomes de cores. Ele não conseguia utilizar

29. Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, op. cit., p. 169 ss.; ver também vol. I da presente obra, p. 105 ss.

de forma correta e espontânea os nomes gerais das cores, como “azul”, “amarelo”, “vermelho” e “verde”, nem conseguia associar a elas um sentido fixo quando elas lhe eram apresentadas por outros. Se lhe fosse solicitado que retirasse de uma série de pedaços de lã ou de papéis coloridos um exemplar vermelho, amarelo ou verde, ele ficava desorientado diante de tal tarefa, pois ela não fazia para ele nenhum sentido. Por outro lado, não havia dúvida de que o paciente “via” corretamente as nuances isoladas das cores e de que ele as distinguia umas das outras da mesma forma que uma pessoa normal. Todos os testes relativos à percepção de cores aos quais ele foi submetido mostraram de forma unânime que a capacidade de distinguir as cores estava totalmente preservada nele, e, assim, que ele não era de modo algum um “cego para as cores”. Somente quando se procurou fazer com que o paciente classificasse as diferentes cores e as “separasse” de alguma forma é que ele manifestou o distúrbio característico. Isso porque ele não dispunha, conforme se observou, de nenhum princípio fixo a partir do qual pudesse efetuar tal classificação. Enquanto as pessoas normais veem como inter-relacionadas todas as cores que, de alguma forma, pertencem a um tom básico de certo padrão, o doente estabelece conexão apenas entre aquelas cores que possuem uma grande semelhança sensual e que, portanto, estão em total correspondência no que diz respeito ao tom, à luminosidade e a fatores dessa natureza. E aqui novamente ele pode resvalar diretamente de uma forma de classificação para outra, de modo que, enquanto ele anteriormente tinha colocado juntas as cores de mesma tonalidade, ele pode passar a escolher como padrão cores com a mesma luminosidade. Por outro lado, o paciente mostrou um desempenho surpreen-

dentemente bom quando – na realização da tarefa –, em vez de lhe solicitarem os nomes gerais das coisas, era-lhe pedido que escolhesse entre os elementos do teste uma nuança que correspondesse à cor de um objeto definido. Ele, então, realizava a escolha sempre com grande segurança e precisão: escolhia a cor de um morango maduro, de uma caixa de correspondência, de uma mesa de bilhar, do giz, da violeta, do miosótis, e assim por diante, desde que tais objetos estivessem presentes. As tentativas empreendidas dessa forma apresentaram resultados invariavelmente positivos; o paciente não apontou para nenhuma cor que não correspondesse à cor do objeto mencionado. E foi precisamente essa capacidade que fez que ele, sob certas condições, pudesse também proceder de forma diferente da usual em relação às designações gerais das cores. Se lhe passássemos a tarefa de escolher um “azul”, o paciente – em virtude de seu distúrbio básico – inicialmente não teria condição de associar a essa tarefa um sentido definido, já que iria, por assim dizer, traduzi-la em outra tarefa que lhe fosse inteligível. E visto que para ele o verso *Blau blüht ein Blümelein – das heisst Vergissnichtmein* [O azul é uma florzinha que se chama miosótis] era bem corrente, o fato de recitá-lo – assim como os ditos populares que ele sabia de cor – forneceu-lhe um meio de passar do âmbito dos nomes gerais das cores ao âmbito dos nomes de coisas concretas. Ele podia, então, apontar um azul-miosótis, quando tal azul lhe era apresentado; mas ele nunca selecionava nenhuma outra nuance de azul, ainda que lhe estivesse próxima, se ela não correspondesse exatamente à “cor lembrada” do miosótis, a qual determinava sua escolha. Por esse mesmo processo, o paciente também conseguia utilizar de forma aparentemente correta uma palavra como “verme-

lho" ou "verde" não raro como expressão de uma cor que lhe era mostrada. Isso, porém, só funcionava com aquelas cores para as quais ele dispunha de algum tipo de expressão linguística pronta – algo como branco-neve, verde-grama, azul-celeste, vermelho-sangue etc. – que lhe pudesse auxiliar. Essas expressões eram, então, empregadas como fórmulas linguísticas fixas: uma nuance da cor apresentada despertava no paciente a ideia de sangue e, a partir dela, ele conseguia, então, em virtude de um ato automático de fala, pronunciar a palavra "vermelho". Essa palavra, contudo, assim como antes, continuava sendo para ele uma palavra vazia, e de forma alguma correspondia à mesma intuição que a pessoa normal associa ao vocábulo "vermelho".

Perguntamo-nos, então: em que aspecto e por meio de qual característica específica o mundo da intuição do doente se distingue do mundo da intuição da pessoa normal? Gelb e Goldstein concluíram que a diferença real reside no fato de que o doente passa a não dispor mais do princípio de articulação sistemática, por meio do qual as pessoas normais dominam o mundo das cores. O processo pelo qual o doente classifica as cores mostra-se "mais primitivo" e "mais irracional" do que o das pessoas normais, pois sua escolha é pautada exclusivamente pelo grau de semelhança sensual, não levando em consideração todos os demais pontos de vista. Para reconhecer a relação que as cores, de algum modo, apresentam umas com as outras, ele precisa ter uma "experiência de coerência" muito definida e concreta; as cores precisam ser dadas a ele, em sua manifestação imediata, como "similares" ou "idênticas".

· Todo pedaço de fio despertava no paciente uma experiência de cor característica, que, dependendo de sua quali-

dade objetiva, era ora definida pela coloração, ora pela luminosidade, ora pela delicadeza etc. Se, portanto, duas cores – a cor modelo e uma oriunda de um pedaço de fio do novelo – tinham objetivamente o mesmo tom, mas diferentes graus de luminosidade, elas não pareciam ao paciente necessariamente relacionadas, pois a luminosidade ou o calor da cor prevaleciam [...] Ele só podia estabelecer uma relação com base em uma experiência de coerência concreta. E isso só ocorria de fato quando as cores eram realmente idênticas.

Para ver a relação existente entre as cores, a pessoa normal não precisa de tal identidade de impressão, pois, para ela, mesmo impressões de cores muito diferentes ou muito distantes umas das outras nem por isso deixam de pertencer a uma mesma “categoria de cor”. Em um conjunto de nuances de vermelho, ela identifica a espécie idêntica “vermelho”, e vê cada nuance específica apenas como um exemplo, como uma ocorrência particular dessa mesma espécie. É precisamente essa forma de ver o específico como o representante de um gênero definido de cor que falta ao doente. Tal distinção é sucintamente caracterizada por Gelb e Goldstein da seguinte forma:

Na distinção das cores, a pessoa normal é impelida a certa direção devido às instruções que lhe são passadas. De acordo com as instruções, ela leva em conta apenas a cor básica do modelo, independentemente de sua intensidade ou de seu grau de pureza. A cor concreta não é tomada aqui em sua natureza puramente singular, mas sim como representante de um conceito: vermelho, amarelo, azul etc. A cor é desvinculada do grupo intuitivamente dado e vista apenas como representante de determinada categoria de cor, como representante do vermelho, do ama-

relo, do azul etc. Designemos esse comportamento “conceitual” [...] como comportamento “categorial”. O doente tem, assim, em maior ou menor escala, uma deficiência nesse princípio de classificação, porque esse comportamento categorial lhe é impossível ou dificultoso³⁰.

A observação desse caso de enfermidade é para nós de especial importância, porque ela confirma, a partir de um outro ângulo, uma das conclusões mais universais de nossa investigação. Ao longo de tal investigação, vimos repetidamente que já na análise e na caracterização da experiência perceptiva pura deve-se fazer uma nítida separação entre o conteúdo imediato e o mediato, entre o caráter de apresentação e o de representação desse tipo de experiência, ou seja, entre os “dados” que ela fornece de maneira direta e a função representativa que tais dados desempenham. O que distingue, no caso aqui observado, os fenômenos das cores do doente daqueles das pessoas normais parece não ser de fato qualquer propriedade puramente substancial que possamos encontrar neles; a distinção real baseia-se antes no fato de que eles não conseguem mais funcionar do mesmo modo como meios de representação. De “grandezas vetoriais”, eles passaram a ser meros valores estatísticos; falta-lhes “estarem direcionados” a determinados pontos privilegiados das sequências de cores, por meio das quais a percepção normal das cores obtém sua forma característica. É possível dizer que toda experiência óptica aqui permanece fixa em si mesma ou somente consegue estabelecer relações com as experiências que se encontram em sua vizinhança mais próxima. A função da representação

30. Gelb e Goldstein, “Über Farbensamenamnesie”, in *Psychologische Forschung*, vol. VI, 1924, p. 152 ss.

permanece confinada aos limites mais estreitos: somente os fatores que apresentam similaridade imediata têm condições de se “representar” e se substituir mutuamente. Temos, assim, diante de nós um comportamento global que de fato poderíamos – com Gelb e Goldstein – designar como mais concreto e “mais próximo da vida real”, sendo, porém, que justamente essa proximidade é obtida à custa da falta daquela liberdade da visão geral. De fato, a percepção só conquista essa liberdade à medida que vai progressivamente se preenchendo com conteúdos simbólicos, isto é, à medida que estabelece para si determinadas formas de visão mental e passa espontaneamente de uma forma à outra. Isso somente é possível se a visão não estiver presa à impressão sensorial particular, quando ela de certa forma utiliza o particular apenas como guia para lhe mostrar o caminho para o universal, o caminho para determinados centros teóricos de sentidos. A língua alemã sintetiza esse processo duplo com uma feliz e típica expressão linguística composta de uma única palavra, *Absehen**. Na medida em que tomamos uma cor em determinada luminosidade e tonalidade não apenas como uma experiência particular de cor, dada aqui e agora, mas como um exemplar da espécie vermelho ou verde, orientamo-nos por meio dele a tal espécie, e nossa consciência foca não somente o exemplar, mas antes a espécie, que consideramos representada por ele. No entanto, à medida que, desse modo, “tivemos em vista” (*absehen*) a espécie vermelho e verde, temos também de aprender a “desconsiderar” (*absehen*) toda uma abundância de circunstâncias individuais que

* Esta palavra pode tanto significar “ter em vista” como “desconsiderar”. (N. T.)

estão presentes na impressão sensorial do momento. O doente não é capaz de realizar nenhum desses dois processos da mesma forma que a pessoa normal. Faltam-lhe os centros fixos, por meio dos quais ele poderia ver o mundo das cores como uma unidade; e, por outro lado, falta-lhe a possibilidade de destacar do todo concreto da experiência de cor um fator único, desconsiderando outros fatores que estão imediatamente ligados a esse fator. É bem verdade que ele pode também mudar a direção de sua atenção: na classificação das cores, ele pode partir de um critério de agrupamento ligado ora ao tom básico, ora à luminosidade. Porém, nessa mudança ele mesmo não está livre: ele resvala para uma ou para outra “direção da atenção”, sem que possa fixar-se espontaneamente em uma delas, excluindo as demais. Mesmo quando, de fora, tentamos forçar a atenção do paciente em determinada direção, ele não consegue apreender seu “sentido” característico, não consegue manter o olhar no ponto de fixação que lhe é mostrado, mas o perde continuamente de vista³¹. Desse modo, ele vive e está envolto na impressão momentânea, na qual ele permanece confinado e preso³². Constitui uma habilidade fundamental da

31. Para mais detalhes a esse respeito, ver Gelb e Goldstein, op. cit., p. 150 ss.

32. Permito-me citar aqui um outro exemplo marcante. O professor Heinrich Embden, a quem – nesse ponto – gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos, deu-me a oportunidade de observar, no Hospital de Barmbecker, em Hamburgo, alguns casos de afasia. Para testar o entendimento de um dos pacientes em relação aos signos escritos, foi-lhe apresentado um bilhete, no qual estava escrito o nome da firma de que ele anteriormente tinha sido funcionário. O médico indicara o nome da firma como “X e Y”, sendo que o nome exato era “X, Y & Co”. O paciente, que espontaneamente quase não conseguia falar nada, balançava a cabeça após ler o bilhete, e demonstrava por meio de gestos

consciência perceptiva normal o fato de ela não apenas ser preenchida e permeada por determinados “vetores de significação”, mas também de ela em geral poder variá-los livremente. Podemos, por exemplo, considerar uma estrutura óptica, que nos é apresentada, ora sob um, ora sob outro “ponto de vista”; podemos apreendê-la e determiná-la, considerando um ou outro “aspecto”. E a cada vez que é alterada a forma dessa determinação, algo diferente aflora nela como “elemento essencial”; graças a essa nova “visão”, a cada vez pode-se observar nela algo diferente³³. Assim, pode-se sempre questionar se o novo “grau de liberdade”, obtido pela percepção nessa sua operação puramente representativa, deve-se à língua ou é, antes, aquilo que a torna possível. O que será que vem primeiro nesse processo? O que é posterior? Qual seria o fator original e qual seria o derivado? Gelb e Goldstein também se fizeram essas perguntas e

que faltava alguma coisa no final do nome. Contudo, mesmo depois que era feito o acréscimo, e o nome da firma ficava, portanto, “X Y & Co”, ele ainda assim não se mostrava totalmente satisfeito, mas dava a entender que entre o nome X e o nome Y ainda faltava alguma coisa. Demorou algum tempo até que os médicos que o observavam descobrissem o que estava faltando e pudessem, assim, satisfazer o paciente corrigindo a falha: havia sido omitida a vírgula entre os dois nomes. Tornou-se, assim, evidente que uma circunstância que para a pessoa normal é completamente irrelevante possui para o doente a mesma importância que as demais na experiência concreta global: em vez de voltar-se para o significado dos signos escritos, ele ficava confinado à imagem como tal. Parece-me que esse caso ilustra de forma excelente a distinção entre aquilo que Gelb e Goldstein designam como mera “experiência de coerência” e aquilo que eles chamam de “comportamento categorial”: a experiência de coerência sensorial não está completa sem a vírgula, ao passo que o “comportamento categorial”, para o qual os signos escritos são meros meios de representação, pode e deve desconsiderá-la.

33. Para mais detalhes a esse respeito, ver, anteriormente, p. 269 ss.

chegaram à conclusão de que aqui não deveria ser presumida uma relação de dependência unilateral, mas uma pura relação de reciprocidade. Uma coisa, porém, era-lhes inquestionável, a saber, “que a língua representa um dos meios mais eficazes de abandonar o comportamento primitivo, mais próximo da vida real [...], reorientando-o a um comportamento categorial”. Mesmo assim, eles recusaram-se a ver a língua como o verdadeiro fundamento desse comportamento. Eles enfatizaram que:

Os fatos oriundos do estudo das patologias apenas nos ensinam que a amnésia para nomes e a falha no comportamento categorial são coisas que estão intimamente associadas [...] O comportamento categorial e a posse da língua em sua função significativa são expressões de um mesmo comportamento básico. Nenhum deles poderia ser chamado de causa ou efeito. Parece-nos que o distúrbio que apresenta todos os sintomas encontrados em nossos pacientes consiste de um problema nesse comportamento básico e no consequente declínio na direção de um comportamento mais primitivo, mais próximo da vida real³⁴.

De fato, quando tentamos demonstrar e entender a conexão geral existente entre a estrutura da língua e a da percepção, poderemos deparar não com constatações de ordem causal, ou seja, com relações de “causa” e “efeito”. O essencial não se constitui de uma relação temporal de “antes” e “depois”, mas de uma relação objetiva de “fundamentação”. Nesse sentido, procuramos distinguir, na análise da língua, três estratos diferentes, que tentamos delimitar como as fases da expressão sensorial,

34. Id., *ibid.*, p. 225 ss.

da expressão intuitiva e da puramente conceitual³⁵. Essa delimitação não levava em conta o aspecto histórico-linguístico, como se presumíssemos que no desenvolvimento histórico da língua ocorresse uma sucessão de diferentes estágios linguísticos, em que um encarnaria o “tipo” puramente sensorial e os outros o tipo puramente intuitivo ou conceitual. Isso seria um absurdo, já que o fenômeno global da língua é primeiramente constituído pelo conjunto de seus fatores estruturais de ordem mental, de forma que esse conjunto deve ser visto como presente tanto na língua “mais primitiva” como nas mais altamente desenvolvidas. Não se trata, portanto, de isolar realmente cada um dos fatores, mas unicamente de considerar a relação dinâmica e alternada que eles podem travar entre si. Devemos questionar agora em que medida essa forma de consideração que utilizamos para nos orientar intelectualmente no mundo da língua mostra-se viável e produtiva também para o mundo da percepção. Será que poderíamos aqui falar também de uma “estratificação” ideal, conforme aquela detectada na estrutura da língua? É difícil reconhecer tal estratificação quando a totalidade do mundo da percepção se nos dá em seu estado puramente estático e cristalizado, já separado de acordo com conceitos e categorias linguísticas definidas. Contudo, ela se manifesta de forma muito mais clara e nítida quando o esquematismo linguístico se afrouxa e a percepção nos coloca frente a frente com certo estado de equilíbrio não estável, mas antes instável. O valor metódico do estudo das patologias da linguagem reside justamente no fato de ele nos revelar tais casos de equilíbrio “instável”. Os próprios estudiosos de

35. Para mais detalhes a esse respeito, ver vol. I, p. 134 ss.

patologias da linguagem muito cedo se deram conta de que o declínio das funções, que pode ser aqui observado, não é um processo que se desenrola de maneira arbitrária, mas parece seguir um plano definido. Jackson já apontava que as alterações afetavam muito mais o âmbito da “linguagem mais elevada” do que o da “linguagem mais simples”, e que elas diziam respeito não tanto ao lado emocional da vida linguística, mas muito mais a seu aspecto puramente “intelectual”. Faz parte das mais seguras observações do estudo das patologias da linguagem a constatação de que um doente não deixa de empregar corretamente determinadas palavras e frases que ele não consegue mais utilizar com intenção puramente “objetiva” e representativa, desde que elas possuam, no contexto global, um outro sentido, e desde que elas possam servir à expressão de afetos e emoções³⁶. E também dentro do âmbito da representação costuma ocorrer certa alteração: as expressões “abstratas” são substituídas por expressões “concretas”, os termos “gerais” são substituídos por termos particulares e individuais, e precisamente em decorrência disso o todo do discurso ganha um colorido predominantemente “sensorial”, em comparação com a linguagem das pessoas normais. Conceitos linguísticos que contêm uma relação e uma determinação puramente intelectuais dão lugar a outros conceitos que, de alguma forma, possam comportar o traço de coisa concreta e manifesta: os termos pictóricos, ou seja, termos que remetem a uma imagem concreta, prevalecem, ao passo que todos aqueles que são puramente significativos são,

36. Uma grande variedade de comprovações a esse respeito pode ser encontrada em Head; ver, p. ex., vol. I, op. cit., p. 38 ss. e 385 ss., dentre outras.

em maior ou menor escala, deixados de lado³⁷. No âmbito do mundo da percepção, tal fato aparece especialmente na alteração dos termos que designam cor. Assim como o paciente amnésico de Gelb e Goldstein, muitos pacientes de Head perderam completamente a capacidade de usar os nomes universais das cores – nomes que designam o “vermelho” e o “amarelo”, o “azul” e o “verde” –, embora seus sentidos de cor permanecessem totalmente intactos. Em lugar de tais nomes universais, eles só conseguiam utilizar os nomes de certos objetos que apresentavam a cor. Assim, eles indicavam as cores de um objeto que lhes era mostrado dizendo que tal objeto era “como a grama”, “como o sangue” etc. Muitas vezes também essas designações de objetos eram substituídas por outras, relacionadas ao uso da cor. Desse modo, um dos pacientes de Head substituiu a palavra *black* [preto], que ele não conseguia encontrar, pela palavra *dead* [morto], visto que o preto é a cor do luto³⁸. Aqui, torna-se claramente evidente determinada direção da consciência perceptiva, que se desenvolve paralelamente a uma tendência básica da consciência linguística. Isso porque também a língua não consegue chegar à fixação de designações universais de cores de maneira imediata, mas precisa

37. Exemplos dessa prevalência dos termos “pictóricos” podem ser constantemente encontrados nos relatos de doenças elaborados por Head; ver, p. ex., relato de doença de n.º 17, vol. II, p. 252; ver também vol. I, p. 200.

38. Ver relato de doença de n.º 2, de Head, vol. II, especialmente p. 25 ss. e 28 ss.; um outro paciente de Head (n.º 22), que antes de sua doença tinha sido pintor de parede, não conseguia dizer o nome das cores que lhe eram apresentadas no teste, mas descrevia de maneira muito precisa de que materiais e de que modo cada cor poderia ser produzida; cf. Head, vol. I, p. 527 ss., e vol. II, p. 337 ss.

começar com as designações concretamente objetivas. As línguas dos povos primitivos parecem, em sua maioria, não possuir nenhum outro meio para a expressão das distinções das qualidades das cores senão nomeando-as a partir dos objetos em que elas podem ser encontradas³⁹. Somente poderemos avaliar fenômenos como esses se tivermos sempre presente que aquele processo, que confere aos fatores isolados da percepção o caráter puramente representativo e por meio do qual tais fatores são preenchidos com um “sentido representativo” definido, é inconclusivo, ou seja, que nunca poderemos fixar seu início e seu final, mas somente destacar dele estágios isolados e ordenar tais estágios em certa sequência ideal. Se tentarmos proceder assim, iremos descobrir que tanto a articulação da intuição como a da linguagem são semelhantes em todos os seus traços principais. Também a observação da “formação do conceito” linguístico revela-nos sempre de novo que ela se inicia com designações de ordem concretamente sensuais para – a partir delas – ir pouco a pouco trilhando o caminho até a expressão puramente referencial e de sentido abstrato. Por essa razão, toda formação “primitiva” de conceito linguístico distingue-se das formações mais elevadas sobretudo por causa de sua diversidade, bem como da peculiaridade extraordinariamente rica dos conceitos linguísticos que ainda não estão cristalizados em torno de um ponto fixo de unidade. A mesma “espécie” de coisas ou de processos, como sentar e andar, comer ou beber, bater ou que-

39. Na língua do povo eve, conforme apontado por Westerman em sua gramática da língua eve (p. 78), a expressão “limão não maduro” era utilizada para designar a cor “verde” e a expressão “limão maduro”, para indicar “amarelo”: isso representa uma analogia exata com o uso da linguagem dos pacientes afásicos de Head, acima mencionado.

brar é designada por uma palavra específica, de acordo com as circunstâncias específicas que a acompanham e a modificam. Assim, anteriormente tentamos caracterizar esse processo da seguinte forma:

Imaginemos a totalidade do mundo da intuição como um plano uniforme, de onde, por meio do ato da nomeação, destacam-se continuamente certas formas particulares, de modo que esse processo de definição afeta primeiramente apenas uma única parte, uma porção extremamente limitada desse plano [...] Cada palavra tem apenas seu próprio raio de ação, relativamente limitado, e para além do qual sua força não se estende. Falta a possibilidade de combinar uma grande quantidade e uma diversidade de esferas de sentido em um novo todo linguístico, designado por uma forma unitária. O poder de formação e de diferenciação inerentes a toda palavra específica começa a operar, mas logo se exaure e uma nova esfera da intuição precisa ser aberta por meio de um impulso novo e independente. Por meio da soma de todos esses diferentes impulsos isolados, que atuam de forma solitária e independente, chega-se, no máximo, a unidades coletivas, que não são porém verdadeiramente genéricas. Se for atingida, a totalidade das expressões linguísticas forma aqui apenas um agregado, não um sistema articulado em si; o poder da articulação esgotou-se na nomeação individual e não conseguiu atingir a formação de unidades mais abrangentes⁴⁰.

A observação dos fatos oriundos do estudo de patologias da linguagem confirma-nos esse estado de coisas de maneira inesperadamente nova. O mundo das cores de um paciente que sofre de amnésia geral para nomes

40. Cf. vol. I, p. 265 ss.

de cores distingue-se do mundo das cores de uma pessoa normal justamente pelo fato de que o doente carece dessas unidades abrangentes que as pessoas normais possuem. Comparado com o mundo das cores de uma pessoa normal, o mundo das cores do doente é totalmente dominado por um caráter de gradação, de diversidade e variabilidade de cores. A pessoa normal também pode, como demonstraram Gelb e Goldstein, ter a impressão de tal variedade de cores se, a partir do modelo apresentado, ela simplesmente dirigir-se ao monte de cores do teste, comportando-se da forma mais passiva possível.

Não temos, então, a experiência de uma postura bem definida em relação, por exemplo, a determinado tom de uma cor, mas sentimo-nos à mercê das experiências de coerência que se nos impõem [...] Mas todo esse processo fenomenal altera-se de uma só vez quando passamos a fazer as escolhas de acordo com instruções. O próprio monte, que antes nos aparecia como uma confusão de cores, experimenta agora uma diferenciação específica: as cores pertencentes à categoria do tom básico do modelo destacam-se das demais; as outras, que não pertencem a essa categoria, são consideradas irrelevantes diante das dominantes, sendo simplesmente desconsideradas⁴¹.

O que vemos, portanto, é o seguinte: é primeiramente pelas diferenças de importância, de relevância, que o mundo da percepção, bem como o mundo da língua conquistam sua articulação sistemática. Assim, não precisamos mais nos ocupar com a questão de saber se, nesse processo, a nova forma da percepção é o que vem primeiro, sendo então seguida pela língua, ou se o processo é o inverso, ou seja, se é a língua que cria essa forma.

41. Gelb e Goldstein, op. cit., p. 151 ss.

De fato, o que nos importa é justamente reconhecer que aqui não é possível fazer uma separação real, e que a “linguagem dos sentidos” desenvolve-se em conjunto e em inter-relação com a linguagem fonética pura. Certamente que, para designar linguisticamente a estrutura do mundo da percepção ou do mundo da intuição, não podemos abrir mão de antes reuni-las em determinada “visão”, sendo que – por outro lado – tal forma de visão só obtém sua estabilidade e sua permanência ao fixar-se no fonema linguístico. As unidades assim obtidas estariam a todo momento expostas à destruição e à desintegração se o vínculo da língua não as mantivesse unidas. Aquilo que foi pretendido e iniciado pela pura esfera sensorial só é concluído e alcançado por meio do sentido linguístico. E é somente com isso que conseguimos eliminar uma das principais objeções que o ceticismo dos tempos antigos e modernos vem levantando desde sempre contra a língua e contra seu valor cognitivo específico. O que sempre se criticou na língua foi o fato de a verdadeira realidade, ou seja, a realidade das experiências imediatas, precisar necessariamente ficar-lhe fechada, pois ela não seria desenvolvida o suficiente para englobar a abundância e a individualidade dessa realidade. Como poderia um número limitado de signos universais apreender e reproduzir essa multiplicidade de coisas? O que passa despercebido a essa objeção é o fato de que a tendência para a “generalização”, que é aqui atribuída à língua, não cabe somente a ela, mas – ao contrário – está fundada e circunscrita já na forma da própria percepção. Se a percepção não compreendesse em si um elemento originalmente simbólico, ela também não ofereceria um suporte e um ponto de partida para o simbolismo da linguagem. Por essa razão o *πρῶτον ψεῦδος* da crítica cética

à língua consiste justamente em fazer com que o universal só se inicie no conceito e na palavra da língua, ao passo que a percepção é tomada como algo inteiramente particularizado, como algo absolutamente individual e pontual. Obviamente, isso faz com que haja um abismo intransponível entre o mundo da língua – que é um mundo de “sentidos” – e o mundo da percepção – que é visto como um agregado de “sensações” simples. Contudo, a questão assume imediatamente uma outra forma quando tornamos claro que a linha divisória que é traçada entre o mundo da percepção e o mundo da língua deveria na verdade ser feita entre o mundo da “sensação” e o da percepção. Toda percepção consciente, articulada em si mesma, já pressupõe a grande “crise” do espírito humano, que – de acordo com os cétricos – é iniciada com a língua. A percepção não é mais puramente passiva, mas ativa, não é mais receptiva, mas “seletiva”, não mais isolada ou isoladora, mas orientada para o universal. Dessa forma, a percepção significa, pretende dizer e efetivamente diz algo, e a língua apenas utiliza essa primeira função significativa para conduzi-la em todas as direções, no sentido de sua realização e completude. A palavra explicita aquilo que estava implícito nos valores da representação, aquilo que subjazia na forma representativa da própria percepção. E, por outro lado, a percepção absolutamente individual e meramente singular que o sensualismo e, com ele, a crítica cétrica à língua acreditam poder estabelecer como a norma suprema, como um ideal de conhecimento, nada mais são do que um fenômeno patológico, um fenômeno que ocorre quando a percepção começa a perder seu suporte na língua e, ao perdê-lo, fica privada do mais importante acesso ao reino do espírito humano.

3. Da patologia da percepção das coisas

Sob o conceito de agnosia óptica e tátil, o estudo das patologias reúne uma série de distúrbios cuja característica comum está representada pelo fato de que neles o conhecimento perceptivo dos objetos foi afetado por uma grave lesão. Nesses casos, o discernimento sensorial como tal parece ter permanecido intacto ou então não ter sofrido nenhum prejuízo relevante. Quando testamos o doente, com o intuito de investigar sua capacidade de apreender e distinguir qualidades ópticas ou táteis, à primeira vista ele parece não ser essencialmente diferente da pessoa normal. Ele separa o "áspero" do "liso", o "duro" do "mole", o "claro" do "escuro", o "colorido" do "sem cor" sem, contudo, ser capaz de utilizar esses dados da mesma forma que uma pessoa normal para o reconhecimento dos objetos. Se dermos a um doente que sofre de agnosia tátil um objeto que ele conhece e que lhe é familiar na vida cotidiana, ele pode até indicar, ao tatear o objeto, que ele é frio, liso e pesado, mas não consegue dizer que se trata de uma moeda; pode dizer que é macio, quente e leve, mas não é capaz de dizer que é um pedaço de algodão, e assim por diante. É interessante notar aqui que o distúrbio costuma estar restrito a determinada esfera do conhecimento perceptivo, fora dela o processo de reconhecimento continua operando exatamente da mesma forma como nas pessoas normais. Assim, a agnosia tátil geralmente aparece como um distúrbio que afeta apenas uma das mãos: um objeto que o doente, por exemplo, segura na mão esquerda e que ele só consegue designar como pesado, duro, frio e liso é imediatamente reconhecido e nomeado como "relógio" assim que é colocado em sua mão direita. De maneira

geral, podemos dizer que em distúrbios desse tipo os dados de certas esferas sensoriais ainda existem para os pacientes, embora talvez modificados de alguma forma, mas para tais pacientes esses dados não são mais portadores de um índice de objetividade da mesma forma como o são para as pessoas normais⁴². Esse caráter do distúrbio aparece de modo particularmente claro na esfera óptica, nos casos da assim chamada “cegueira psíquica”, pois o cego psíquico “enxerga”: ele apreende diferenças de luminosidade e de cores com a mesma acuidade que a pessoa normal e costuma, ao menos nos casos menos graves, também interpretar corretamente diferenças simples de grandezas e de formas geométricas. Entretanto, sempre que depende apenas dos dados ópticos, ele não consegue chegar a nenhum reconhecimento dos objetos e daquilo que eles objetivamente são e significam. E é aqui que constantemente se chega à confusão mais primitiva: um paciente, sobre o qual Lissauer fez um relato detalhado, confundia um guarda-chuva com uma planta com folhas, em outra ocasião, com um lápis, ao passo que achava que uma maçã reluzente era o retrato de uma mulher e coisas do gênero. Esse paciente sempre parecia “reconhecer” um objeto, mas logo se comprovava

42. A meu ver, não há consenso nos dados da literatura médica em relação à questão de saber se haveria casos de agnosia tátil que não estivessem de modo algum ligados a distúrbios de sensibilidade da mão. Heilbronner (“Die aphasischen, apraktischen und agnostischen Störungen”, in Max Lewandowsky, *Handbuch der Nervenkrankheiten*, vol. II, op. cit., p. 1046 ss.) sintetiza o estado em que se encontra essa questão, afirmando que nos casos típicos de “paralisia tátil” ou estereoagnosia sempre pode ser observado algum dano da sensibilidade, o que, porém, não está relacionado com a gravidade do distúrbio de reconhecimento tátil. Esse último, portanto, não pode de modo algum ser reduzido ao distúrbio de sensibilidade nem entendido de modo satisfatório a partir dele.

que ele tinha adivinhado seu sentido apenas por meio de uma característica particular, de um “signo diagnóstico”, sem ter dele nenhuma imagem óptica global como um todo articulado. Assim, por exemplo, em alguns casos específicos, uma figura foi corretamente identificada como representação de certo animal, mas o paciente não conseguiu indicar de modo correto onde era a cabeça e onde era o rabo⁴³. Distinguimos aqui imediatamente um fator comum que liga esses casos patológicos a outros anteriormente vistos, ainda que em seus traços particulares e no quadro clínico global eles possam se distinguir daqueles. Ocorre que também aqui se trata de um distúrbio característico no âmbito da experiência de significado. E com isso nos vemos novamente impelidos pelo estudo das patologias a uma questão que se estende muito além de seu próprio círculo, e que somente pode encontrar sua elucidação e resposta a partir de uma forma mais universal de conhecimento.

A análise da consciência do objeto constitui uma das tarefas básicas e principais da filosofia moderna. Ningüém menos do que Kant a viu como a mais importante tarefa de toda a filosofia teórica. Na famosa carta de Kant para Marcus Herz, datada do ano de 1772, e que continua em si o germe de toda a posterior problemática de a *Crítica da razão*, Kant já formulava a questão sobre a relação daquilo que chamamos de representação com o objeto como a “chave de todo o mistério da metafísica que até aí estava oculta para si mesma”. No entanto, mesmo os predecessores de Kant não deixaram de forma

43. Lissauer, “Ein Fall von Seelenblindheit nebst einem Beitrage zur Theorie derselben”, in *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, vol. XXI, 1890, p. 239 ss.

alguma de vislumbrar esse problema; ao contrário, todos eles o viam como um problema verdadeiro e radical, para cuja solução eles se empenhavam com meios sempre novos. E por mais que todas essas tentativas isoladas de solução divirjam entre si, elas conservam, porém, uma íntima ligação, na medida em que – de modo cada vez mais marcado e claro – surge nelas gradativamente certa distinção básica e metódica. Todas essas tentativas sempre voltam a apontar para duas diferentes possibilidades fundamentais de solução, ou seja, para duas respostas típicas. De um lado, espera-se e requer-se que a elucidação de tal questão seja feita a partir da “razão”; de outro lado, a partir da “experiência”. Espera-se que o abismo que separa a mera “representação” do “objeto” a que ela aponta seja ora suprimido por uma teoria racionalista, ora por uma teoria empirista. No primeiro caso, recorre-se a uma função puramente lógica para fazer a ponte entre os dois fatores; no segundo, a ligação desejada é atribuída à faculdade da “imaginação”. Aquilo que deve conferir à representação seu valor e seu sentido objetivos está ora ligado a um puro processo intelectual, conexo a ela, ora a um processo associativo que a une a outras coisas da mesma natureza. Assim, ora se espera que uma dedução – sobretudo uma dedução da “causa” a partir do “efeito” –, conduza para mais além do reino da objetividade e de algum modo o domine, ora que, em última escala, o objeto apareça apenas como um agregado de particularidades sensuais que se associam umas às outras de acordo com determinadas regras.

No entanto, a falha básica dessas duas teorias, que, na história da epistemologia e da psicologia, lutaram continuamente para se impôr, consiste no fato de que elas, em seu empenho para obter uma elucidação da cons-

ciência do objeto, precisam remodelar e modificar de modo arbitrário e incessante o conteúdo puro dessa consciência. No final, nenhuma delas apreende o fenômeno puro em si; elas tentam ordená-lo à força de acordo com suas próprias pressuposições. O fato de que em determinada experiência perceptiva um objeto “é representado”, ou seja, de nele algo que não é dado e não está presente se “tornar visível” como algo dado aqui e agora, não pode ser trazido para mais próximo de nosso entendimento, ligando-se um número, ainda que grande, de impressões sensoriais particulares umas às outras, tampouco se, por meio do caminho do pensamento discursivo, da inferência e da dedução teóricas tentarmos ir além daquilo que é dado de maneira imediata. Ambas as tentativas de solução não apresentam uma explicação, mas constituem apenas uma protelação desse estado de coisas. Nem o vínculo da mera associação nem o vínculo aparentemente tão mais estreito e mais forte do silogismo mostram-se suficientemente vigorosos para elaborar aquela forma de associação absolutamente única e singular, subjacente na relação da representação com seu objeto. Aqui existe, antes, uma outra relação fundamental e originária que, como relação puramente simbólica, pertence a uma esfera totalmente diferente de todas aquelas relações que se estabelecem entre objetos empíricos e entre coisas reais. Em vez de reduzir essa relação simbólica a determinações de objetos, precisamos primeiro reconhecer nela a condição de possibilidade para o estabelecimento de tais determinações. A representação não se comporta em relação ao objeto como o efeito em relação à causa ou ainda como a cópia em relação a seu protótipo: ao contrário, ela se encontra em uma relação de analogia com ele, assim como o meio de repre-

sentação em relação ao conteúdo representado, ou como o signo em relação ao sentido nele expresso. Se a relação, em consequência da qual algo sensual comporta em si um sentido e o representa para a consciência de modo imediato, foi por nós designada como “*pregnância simbólica*”, então o estado de coisas dessa *pregnância* não pode ser reduzido nem ao processo meramente reprodutivo nem ao processo intelectual mediato: ela tem de ser reconhecida, em última análise, como uma determinação independente e autônoma, sem a qual nem um “objeto” nem um “sujeito”, bem como nem uma unidade do “objeto”, nem uma unidade do “si mesmo” nos poderiam ser dadas⁴⁴.

Porém, aqui novamente os casos patológicos nos oferecem um notável espetáculo, constituído pelo fato de que essa unidade tão coesa ameaça se soltar ou se desintegrar completamente. Os conteúdos de certas esferas sensoriais parecem de certo modo perder o poder de funcionar como puros meios de representação: sua existência e sua natureza não possuem mais um caráter representativo, uma “*pregnância*” objetiva. Para tornar isso mais claro, uma vez mais partimos inicialmente da investigação de alguns exemplos especialmente característicos. Já mencionamos o caso do “cego psíquico” de Lissauer. Em consonância com a concepção psicológica fundamental prevalecente à época (seu trabalho foi publicado em 1890), o próprio Lissauer interpretou o caso como um “*distúrbio patológico da capacidade de associação*”: embora o paciente dispusesse de impressões sensoriais individuais, que correspondem a certos estímulos físicos, havia nele um “*bloqueio da associação*”, de tal forma

44. Cf., anteriormente, p. 206 ss., bem como p. 269 ss.

que ele não conseguia associar tais impressões a outras de modo correto. Mais especificamente, Lissauer distinguiu duas formas diferentes da cegueira psíquica, designadas por ele como cegueira psíquica “aperceptiva” e “associativa”. Na forma aperceptiva – nós a teríamos designado antes como “perceptiva”, segundo a terminologia da filosofia –, a percepção sensorial seria afetada; na forma associativa, ao contrário, a percepção permaneceria intacta e as impressões ópticas manteriam suas qualidades inalteradas, ao passo que a associação entre o conteúdo óptico da percepção e os demais componentes do correspondente conceito estaria rompida. Por essa razão, nesse caso os doentes têm a percepção sem compreender a coisa percebida; eles têm as qualidades ópticas específicas sem encontrar a partir delas a transição para outros círculos de qualidades, por meio dos quais é inicialmente possível ordenar a respectiva percepção dada em determinado grupo de coisas. Assim, teoricamente deparamos aqui novamente com a tentativa de explicar o ato do “entendimento”, reduzindo-o a mera soma de impressões, em uma sequência regulada de imagens sensuais. Do ponto de vista fisiológico, essa visão foi ainda mais ampliada ao se falar de uma lesão do “campo mnemônico” óptico ou de uma lesão das fibras associativas, que ligam esse campo mnemônico ao centro óptico de percepção⁴⁵. Em sua monografia sobre a “cegueira psíquica”, publicada no ano de 1914, Von Stauffenberg distinguiu duas formas básicas da doença, em meio às quais os casos clinicamente conhecidos se encontram. Em uma dessas formas haveria “um distúrbio no processamento central da impressão óptica primitiva, de tal

45. Cf. Lissauer, *op. cit.*, p. 249 ss.

modo que a forma mais refinada não pode mais ser produzida, ou só o pode de modo insuficiente; na outra forma da doença, haveria um distúrbio geral da faculdade representativa, de modo que a ecforização* de antigos conjuntos de estímulos se torna impossível ou, pelo menos, difícil, fazendo com que os elementos óptico-formais mais ou menos incompletos não mais façam vibrar esses antigos conjuntos”⁴⁶. Dessa forma, também aqui, o modo de explicação submete as observações clínicas a uma interpretação muito definida, circunscrita essencialmente ao âmbito de certas visões fisiológicas fundamentais sobre os processos cerebrais e sobre os canais de comunicação entre os centros específicos. Em contraposição a tentativas dessa espécie, o trabalho de Gelb e Goldstein, inicialmente publicado em 1918, significa sobretudo um novo tratamento metodológico – não se considerando o fato de que esse trabalho se apoiava até então em fenômenos clínicos não observados. De fato, ambos os autores partiam do princípio de que antes que pudéssemos nos arriscar a dar uma explicação fisiológica de certo quadro clínico, teríamos de realizar a análise fenomenológica detalhada, de forma que teríamos de questionar o modo como a experiência patologicamente alterada do doente efetivamente se processa. Tal questão deveria, segundo eles, ser respondida, em primeira linha, independentemente de todas as hipóteses sobre o “local” da doença e suas causas. Essa exigência, que já tinha sido em princípio levantada por Jackson, foi agora aplicada a um caso que, de acordo com seu diagnóstico puramente baseado em fatos, oferecia grandes dificuldades

* Ecforização é o processo oriundo da ecforia, ou seja, da recuperação de impressões gravadas na mente. (N. T.)

46. Wilhelm von Stauffenberg, *Über Seelenblindheit*, Wiesbaden, 1914.

à análise. Tratava-se de um paciente que sofria de uma lesão excepcionalmente grave do reconhecimento óptico – e isso de tal forma que do ponto de vista puramente óptico ele não tinha mais condições de reconhecer nem mesmo as formas mais simples. Ele não conseguia apreender figuras e contornos geométricos simples nem reconhecer formas compostas a partir de elementos descontínuos, por exemplo, um quadrado, que era designado por meio de seus quatro cantos. Gelb e Goldstein assim resumiram o resultado de sua análise:

Aquilo que o paciente enxergava carecia de uma estrutura característica e específica. Suas impressões não eram solidamente formadas como as das pessoas normais; faltava-lhes, por exemplo, a marca característica do quadrado, do triângulo, da linha reta, da linha curva etc. Ele via “manchas”, a partir das quais podia apreender opticamente apenas qualidades muito rudimentares, como alto e longo, bem como sua relação com outras qualidades semelhantes⁴⁷.

Por conseguinte, também o reconhecimento óptico dos objetos deveria estar gravemente afetado. E foi aqui que surgiu, então, um fator surpreendente e notável do caso: o paciente desempenhava certas tarefas, que à primeira vista fariam pressupor tudo, menos um distúrbio dessa natureza. Ele não apenas se orientava incrivelmente bem em seu ambiente, como também seu comportamento na vida prática não se distinguia de modo signifi-

47. Gelb e Goldstein, “Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorgangs” (publicado inicialmente em *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, vol. 41, 1918; republicado em *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, 1920, I). As citações a seguir referem-se à edição do livro.

cativo do comportamento das pessoas normais. Antes de se ferir na cabeça – o que ocasionara sua doença – ele era minerador. Depois que o ferimento sarou e seu estado geral apresentou melhoria, ele conseguiu habilitar-se para uma nova profissão, que logo dominou sem dificuldades. Essencialmente, conseguia descrever de modo correto não apenas o conteúdo de imagens coloridas, que lhe eram apresentadas, como também não mostrava dificuldade significativa em nomear objetos sólidos a ele exibidos: os objetos do uso cotidiano que lhe eram familiares eram em regra “reconhecidos” por ele. Ainda mais surpreendente era o fato de que ele desenhava tais objetos com minuciosa precisão, bem como conseguia ler, embora mais lentamente do que as pessoas normais. A explicação para essa anomalia só foi encontrada quando – com base em detalhada observação (cujas especificidades não poderemos aqui perscrutar) – constatou-se que todas essas tarefas eram possíveis ao paciente não por causa dos fenômenos ópticos de que ele dispunha, mas porque ele conseguia alcançá-los por meio de um outro caminho. O paciente só estava apto ao “reconhecimento” de imagens planas e de objetos sólidos, à leitura de letras escritas e impressas quando lhe era possível acompanhar aquilo apresentado à sua percepção óptica com determinados movimentos. De certo modo ele tinha de acompanhar tudo o que lia com movimentos que imitavam a escrita, ou seja, reproduzindo as letras de forma peculiar. E, assim, ele agia de tal forma que acompanhava cada uma das letras enxergadas apenas em seu contorno, ou seja, como uma mancha colorida, com correspondentes movimentos de cabeça, e de forma que, com base nas diferentes impressões cinestésicas que ia obtendo com isso, ele distinguia cada uma das letras e, finalmente,

a imagem da palavra como um todo. Se, contudo, não deixássemos que um movimento desse tipo fosse efetuado, se, por exemplo, segurássemos a cabeça do paciente ou se, por outros meios, suprimíssemos a possibilidade de ele acompanhar a leitura com movimentos cinestésicos, ele não mais conseguia reconhecer uma letra ou uma figura geométrica simples como um círculo ou um retângulo. Isso, porém, não alterava suas sensações de luz e de cor ou as alterava de maneira tão ínfima que sua lesão relativa ao reconhecimento óptico podia ser considerada irrelevante.

O paciente via manchas coloridas e manchas sem cor distribuídas de certo modo em seu espaço visual. Presume-se que ele via também se certa mancha estava mais para o alto ou para baixo, mais à direita ou mais à esquerda do que uma outra mancha, ou se era mais fina ou mais grossa, maior ou menor, mais curta ou mais extensa, se estava posicionada mais próxima ou mais afastada, mas era só isso, pois todas as diferentes manchas juntas despertavam nele uma impressão confusa e não, como para as pessoas normais, a impressão de um todo especificamente formado⁴⁸.

As experiências ópticas do doente formavam, assim, apenas fragmentos isolados de sentido que porém, não podiam mais ser reunidas em um todo com sentido, em uma unidade de pregnância significativa. Na percepção normal, todo aspecto particular está sempre relacionado a um contexto abrangedor, a uma totalidade de aspectos ordenada e articulada, obtendo dessa relação sua interpretação e sentido. Os casos de agnosia óptica e tátil, entretanto, mostram-nos justamente um tipo de quebra

48. Op. cit., p. 128 ss.

dessa continuidade. Ao passo que normalmente todas as percepções isoladas se encontram em um tipo de unidade ideal de sentido, sendo desse modo mantidas juntas por meio dela, assim como a experiência de sentido de uma frase comporta as interpretações particulares de cada uma de suas palavras e as engloba enquanto fatores, no caso da agnosia, elas, por assim dizer, se rompem. A continuidade do sentido torna-se mais e mais uma série de meros pontos. É como se não fosse a experiência sensível particular como tal que estivesse perturbada, mas sim a estrutura sintática desses fenômenos, e como se prevalecesse um tipo de “agramatismo” da percepção, análogo àquilo que podemos observar nos chamados “distúrbios agramaticais de linguagem”.

Visto assim, esse caso de cegueira psíquica pesquisado por Gelb e Goldstein – por mais que se diferencie em seu quadro clínico geral do caso da amnésia para os nomes de cores, descrito pelos mesmos autores – ainda assim se insere na mesma linha teórica e pode ser tratado sob o mesmo ponto de vista. Se, no caso da amnésia para nomes de cores, as experiências particulares de cor, embora existissem por si próprias, não mais se orientavam por certos pontos característicos da sequência de cores, e não eram mais capazes de representar tais pontos, nos fenômenos de agnosia observamos também tais distúrbios no caráter representativo, na função representativa da percepção. A percepção permanece, por assim dizer, plana, não sendo mais determinada pela dimensão da profundidade do “objeto” e não sendo mais dirigida para ela⁴⁹. E o que a investigação imparcial e a avaliação dos fatos clínicos revelam de modo inconfundível é que te-

49. Cf., anteriormente, p. 403 ss.

mos aqui muito mais do que uma mera “inibição da associação”. Gelb e Goldstein salientaram com muita ênfase que esses fatos não podem ser pacificamente comprimidos no esquema de uma explicação baseada na psicologia da associação e que eles até mesmo estão em total desacordo com ela. Também em nada ajuda continuar supondo que aqui estaríamos lidando com um distúrbio do pensamento “discursivo”, do poder de julgamento e de inferência. Se o cego psíquico estudado por Gelb e Goldstein mostrasse possuir certos “distúrbios de inteligência”, tais distúrbios estariam situados em um âmbito totalmente diferente: faltava ao doente não apenas o espaço óptico, mas também o “espaço numérico”, de forma que ele não conseguia ordenar os números isolados de acordo com seu puro valor posicional, de acordo com sua “grandeza” ou “pequenez” e, conseqüentemente, não conseguia realizar cálculos com eles de modo razoável⁵⁰. Em contrapartida, a maioria dos processos de julgamento e inferência puramente formais transcorria para ele de modo absolutamente correto. Nas conversas que eu mesmo pude ter repetidas vezes com ele, surpreendiam-me sempre a clareza e a precisão de seu pensamento, a concisão e a perfeição formal de suas inferências. E era justamente essa atividade altamente desenvolvida da “inferência” discursiva que o capacitava a neutralizar, em muitos casos quase totalmente, a grave lesão de sua faculdade de representação óptica e sua memória óptica, de modo que tal lesão praticamente não tinha muita importância. Assim, quando ele não identificava imediatamente algum objeto por causa de seu fenômeno óptico, utilizava os dados ópticos escassos e indefinidos que lhe restavam como sinalizadores, a partir dos quais ele deri-

50. Ver, mais à frente, item 4 deste capítulo.

vava de modo indireto o sentido das coisas. Tais sinalizadores certamente não tinham o poder da “atualização” imediata, presente em toda percepção autêntica e simbolicamente pregnante: eles, de certa forma, serviam apenas como sinais e não como símbolos. Das relativamente poucas formações espaciais que ainda conseguia apreender de determinações como “largo embaixo, estreito em cima” ou “largo e estreito por igual”, ele conseguia obter pontos de referência em que podia basear, então, uma suposição sobre o tipo de objeto presente ou uma representação figurativa dele. Contudo, a análise mais minuciosa sempre ensinava que em todos esses casos não se tratava de um reconhecimento perceptivo autêntico, mas de uma “adivinhação” do objeto que o paciente tinha diante de si. Também em relação ao paciente de Lissauer de nada mais se tratava, senão de tal adivinhação, quando em certa ocasião ele “reconheceu” um retrato de Bismarck de forma correta, mas não conseguia indicar onde estavam os olhos, as orelhas e o boné. E no caso do cego psíquico de Gelb e Goldstein, os relatos meticulosos que foram realizados sobre esse tipo de reconhecimento de objetos revelam claramente em que consiste a distinção específica entre a verdadeira pregnância perceptiva e todo conhecimento meramente discursivo do objeto, baseado em indicadores. A percepção pregnante “tem” o objeto, de modo que o objeto está concretamente presente nela em um de seus modos de manifestação; o conhecimento faz a inferência “sobre” o objeto a partir de determinadas características. Na percepção simbólica temos uma unidade da visão em virtude da qual os diversos aspectos aparecem como diferentes perspectivas de um objeto, que como tal é intuitivamente “pretendido” nelas; no conhecimento, a percepção vai avançando de uma manifestação para outra de modo lento e cuidadoso

para finalmente chegar ao sentido daquilo que foi percebido. Também na modalidade do julgamento perceptivo esse processo se manifesta de modo característico, pois a percepção “pregnante” conduz sempre ao estabelecimento de uma asserção, enquanto a percepção “discursiva” costuma permanecer confinada apenas ao âmbito do problema. A percepção pregnante contém uma intuição do todo, a discursiva – na melhor das hipóteses – conduz a uma correta combinação de fatores distintivos. Assim, a primeira é simbolicamente significativa, ao passo que a última é apenas sintomaticamente indicativa⁵¹. Se quisermos descrever essa distinção, a diferença

51. Sempre percebo muito bem a diferença existente entre a “pregnância representativa”, que caracteriza o reconhecimento de objetos da pessoa normal, e o processo tátil e o “discursivo-combinatório” da pessoa doente quando tenho oportunidade de ver e de falar com um doente. Para compreender o fator específico aqui atuante, devem-se consultar os relatos feitos por Gelb e Goldstein. Não quero, porém, me furtar a fornecer ao menos uma rápida amostra característica deles, a partir da qual se pode avaliar o comportamento global do paciente na vida cotidiana e no “reconhecimento” dos objetos de seu entorno. Trata-se de um passeio com o doente no parque, durante o qual lhe são mostrados diferentes objetos e processos.

(1.) (Homem varrendo a rua a uma distância de 50 passos). O paciente diz espontaneamente: “O homem ali está varrendo, eu sei, eu o vejo todos os dias.” (O que o sr. está vendo?) “Um longo traço, então algo lá embaixo, ora aqui, ora ali...” Nessa ocasião ele explica de modo espontâneo como distingue, na rua, as pessoas dos automóveis. As pessoas são todas iguais: finas e longas; os automóveis são grandes: logo se percebe isso, e são muito mais largos.

(6.) (Poste de luz com uma grande pedra ao lado). O paciente pensa por um longo tempo e então diz: “Poste.” Segundo afirmou, o que ele viu foi um traço longo e preto e, em cima, algo largo; depois disso ele diz também: “O negócio que está lá em cima é transparente e tem quatro hastes.” Ele declarou que a pedra era uma “elevação”; “também pode ser terra” (Gelb e Goldstein, op. cit., p. 108 ss.).

que há entre “ler” as letras e meramente soletrá-las sempre volta a se impor como uma forma de ilustração. Assim, Gelb e Goldstein relataram o seguinte sobre seu paciente:

Ele conseguia indicar corretamente as formas de figuras recortadas de cartolina, como retângulos, discos, figuras ovais, losangos, ao tateá-las. Ele chegava à indicação correta, ao reconhecer do modo anteriormente descrito as especificidades (ângulos, linhas retas, arestas, sinuosidades etc.), e, como que soletrando-as, inferia o todo, sem ter uma imagem simultânea do objeto.

Mesmo nesse traço, nesse caráter fragmentário da experiência, parece haver uma característica comum que liga os distúrbios agnósicos a certos distúrbios afásicos. Alguns doentes afásicos parecem ter realmente uma noção desse caráter fragmentário: eles reclamam que, na compreensão do discurso verbal ou da leitura de um livro, embora eles entendam os detalhes, não conseguem “reunir” o todo de forma suficientemente rápida e correta. “*With me it’s all in bits*” [Comigo é tudo picado] – dizia um dos pacientes de Head – “*I have to jump like a man who jumps from one thing to the next; I can see them, but I can’t express*”⁵² [Tenho de agir como alguém que fica pulando de uma coisa para a seguinte; eu posso vê-las, mas não consigo expressá-las]. Dificilmente poderia ser de-

52. Declaração do paciente n.º 2 de Head, um jovem oficial muito inteligente (ver Head, vol. II, p. 32). Um outro paciente (n.º 8) assim se expressou sobre sua inútil tentativa de montar um jogo de quebra-cabeças: “Tentei montar um quebra-cabeças, mas eu era muito ruim nisso. Eu conseguia ver as peças, mas não conseguia ver nenhuma relação entre elas. Não conseguia apreender a ideia geral” (Head, vol. II, p. 113).

signado de modo mais claro como todo distúrbio do caráter representativo da percepção e do caráter significativo da palavra afeta a continuidade da experiência de algum modo, e como o mundo do doente é por ele ameaçado de “ficar em pedaços”. Inevitavelmente lembramos aqui de Platão, que se contrapôs à teoria sensualista da percepção de Protágoras, teoria essa que fragmentou a percepção em particularidades pontuais. Platão combateu Protágoras dizendo que seria realmente ruim se várias percepções fossem simplesmente se enfileirando em nós, como em cavalos de madeira, sem que tudo isso viesse a se reunir em uma ideia (εἰς μίαν τινα ἰδεαν). Para Platão, somente por meio dessa unidade de ideias, como unidade da “visão”, iria se constituir a unidade da alma⁵³. Os distúrbios agnósicos de ordem óptica não são apenas distúrbios da “visão”, mas distúrbios dessa “forma de ver”⁵⁴.

53. Platão, *Theatetus*, 184 D.

54. Um dos pacientes de Gelb e Goldstein – ao contrário do “cego psíquico” – conseguia despertar em si boas representações visuais; elas, porém, também eram pronunciadamente fragmentárias. “Ele conseguia [...] recuperar internamente apenas pedaços, partes de um objeto, mas elas eram às vezes vistas muito claramente. Nesse processo não importava muito se o objeto era grande ou pequeno; o essencial era se ele era mais pobre ou mais rico em detalhes. Se fosse mais rico, então o paciente só conseguia representar para si o objeto de modo fragmentário, em tentativas sucessivas, parte por parte, sendo que, como ele mesmo espontaneamente afirmou, no momento em que ele via claramente uma parte, perdia as demais.” Perguntado, por exemplo, sobre como é a aparência de um leão, o paciente respondeu: “Marrom, a cabeça é grande e tem uma juba... Mas, se estou na cabeça, perco as patas” (op. cit., p. 122 ss.). Também essa declaração pode ser contraposta a uma outra de um paciente descrito por Head: “Consigo pegar o sentido de uma frase se ela for uma frase isolada, mas não consigo apreender todas as palavras. Não consigo chegar até o meio do parágrafo, tenho de voltar e recomeçar do ponto final anterior” (*Brain*, n.º 43, p. 114 ss.).

Neles, portanto – como os melhores especialistas e os mais atentos pesquisadores dessa área sempre voltam a ressaltar –, não apenas os traços particulares da “imagem do mundo” são distorcidos e obscurecidos, mas essa própria imagem como um todo é alterada: ela toma uma outra forma global, porque sua estrutura e o princípio mental a partir do qual ela se constrói modificou-se.

4. Espaço, tempo e número

As enfermidades que são reunidas sob o nome de agnosia óptica parecem, como a observação clínica ensina, quase sempre estar ligadas a graves alterações patológicas da “noção de espaço” (*Raumsinn*) e da percepção espacial. O centro onde se localizam os estímulos sensoriais costuma estar seriamente afetado; a representação que o doente tem de seu próprio corpo e da posição relativa dos seus membros apresenta graves distúrbios. Assim, o cego psíquico, ao fechar os olhos, não era capaz de indicar a posição de sua cabeça ou de qualquer outra parte de seu corpo. Se colocássemos um de seus membros em determinada posição, se, por exemplo, colocássemos seu braço direito para o lado e o erguêssemos até a posição horizontal, ele não era capaz de indicar imediatamente a posição de seu braço, ainda que indiretamente e com grande esforço ele conseguisse finalmente, por meio da execução de certos movimentos pendulares de todo o seu corpo, chegar a indícios sobre a posição do braço. Também aqui o resultado global teve de ser obtido a partir da realização de tarefas isoladas que foram “como que soletradas”. Da mesma forma, o paciente também não tinha uma sensação imediata da posição global

de seu corpo no espaço; por exemplo, ele não conseguia indicar com segurança se estava de pé, se estava estirado em um sofá na posição horizontal ou em um ângulo de 45 graus. Ele não conseguia dar nenhuma indicação sobre a direção e a extensão de movimentos passivos (ou seja, que outras pessoas faziam com ele), com seus membros isolados – exceto utilizando o método indireto anteriormente mencionado. E, enquanto o paciente mantinha seus olhos fechados, também todos os movimentos voluntários eram extremamente difíceis para ele; quando lhe era solicitado que movimentasse determinado membro do corpo, ele inicialmente ficava completamente desorientado. Entretanto, conseguia efetuar relativamente bem certos movimentos da vida diária que realizava de modo mais ou menos automático. Assim, por exemplo, conseguia tirar relativamente rápido um palito de fósforo de dentro da caixa e acender uma vela que estava diante dele. A partir de tudo isso se deduz claramente que o doente, embora conseguisse, assim como antes, “orientar-se” de algum modo no espaço, sobretudo com base em suas sensações cinestésicas, de forma que conseguia se comportar de modo adequado em determinadas situações, sua “representação” do espaço global estava extremamente prejudicada. Gelb e Goldstein supõem que o paciente, ao fechar os olhos, deixava de possuir toda e qualquer “representação do espaço”⁵⁵.

Novamente aqui o estudo de patologias da percepção confirma um dos mais importantes resultados a que a fenomenologia pura do espaço conduz, pois a distinção existente entre o mero espaço de ação e o espaço

55. Gelb e Goldstein, *Psychologische Analysen*, op. cit., p. 206 ss. e 226 ss.

puro da representação também sempre volta a se impor no âmbito da fenomenologia⁵⁶. No estudo de patologias da percepção, o espaço significa um mero campo de ação; na fenomenologia, ele significa uma estrutura ideal de linhas. E o modo de “orientação” em ambos os casos é especificamente diferente: em um caso ele resulta de mecanismos motores automatizados pela prática; no outro, de uma livre sinopse que abrange em si a totalidade das direções possíveis no espaço, colocando-as em determinada relação entre si. O “em cima” e o “embaixo”, a “direita” e a “esquerda”: tudo isso não é designado aqui somente por meio de certas sensações físicas, que lhes conferem um índice qualitativo e certas características sensuais, mas representa uma forma de relação espacial que está associada a outras relações em um plano sistemático global. Dentro desse sistema global, o ponto de partida e o ponto zero da determinação podem ser livremente escolhidos, podendo ser também livremente deslocados. As direções básicas e principais específicas não possuem um valor absoluto, mas apenas relativo: elas não são estabelecidas de uma vez por todas, mas podem variar de acordo com o ponto de vista da observação. Consequentemente, esse espaço não constitui mais uma estrutura rígida, que comporta as coisas e os eventos como um rígido invólucro real, mas constitui, sim, um agregado ideal de “possibilidades”, conforme designado por Leibniz. A orientação dentro desse espaço pressupõe que a consciência esteja em condições de atualizar livremente essas possibilidades e de contar com elas, antecipando-as por meio da intuição e do pensamento. Quando, em um ensaio “sobre a dependência dos movimen-

56. Cf., anteriormente, p. 402 ss.

tos em relação aos processos ópticos”⁵⁷, Goldstein ressalta a natureza preponderantemente óptica desse espaço, ele está indubitavelmente correto, visto que os dados ópticos constituem o mais importante material para a construção desse espaço, e, nos casos de lesão mais grave, como nos casos da agnosia óptica, essa construção não pode mais ser obtida do mesmo modo como nas pessoas normais. Essa observação, porém, precisa de uma complementação, pois a forma característica do “espaço simbólico” não pode ser derivada das impressões ópticas, e essas impressões, ao contrário, significam apenas um fator isolado em sua formação. Elas constituem uma condição que, embora seja necessária, não é suficiente para que se chegue a tal formação. A experiência clínica parece confirmar essa conclusão ao mostrar que, mesmo nos casos em que a habilidade óptica da percepção do doente não é essencialmente alterada, podem-se observar alterações altamente significativas em sua “intuição do espaço”. Muitos doentes afásicos que, sem a ajuda de movimentos, conseguem se orientar bem do ponto de vista puramente óptico e distinguir a posição dos objetos que os circundam com base no sentido da visão, fracassam, porém, quando lhes é solicitado que realizem um tipo de transposição a um espaço esquemático. Aquilo que viram e reconheceram através da visão, eles não conseguem reter e representar em um desenho. Não lhes é possível fazer um simples esboço de seu quarto e indicar nele o lugar em que os objetos se encontram. Se procedem a tal tentativa, eles levam em conta não apenas as relações espaciais, mas também inserem e priorizam al-

57. “Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen”, in *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 54, p. 141 ss.

gum detalhe que é irrelevante ou mesmo perturbador para o espaço como espaço puramente ordenado. As coisas isoladas, como a mesa, as cadeiras, a janela, são concretamente desenhadas, e os doentes procuram reproduzi-las em seus detalhes, ao invés de somente marcar sua posição no espaço. Essa incapacidade para o esquema e para a “marcação” parece constituir um dos distúrbios básicos que podem ser observados nos casos de afasia, bem como de agnosia e apraxia. Teremos ainda de nos ocupar de tal incapacidade em outro contexto⁵⁸. Aqui só iremos tratá-la até o ponto em que ela nos seja apropriada para podermos enxergar a diferença crucial que distingue o espaço da “intuição” e o mero espaço da ação e do comportamento. O espaço da intuição não está baseado apenas na presença de determinados dados sensoriais, especialmente os de ordem óptica, mas ele pressupõe uma função básica da “atualização”. Seus lugares específicos, o “aqui” e o “lá”, precisam distinguir-se claramente, mas mesmo nessa distinção eles precisam voltar a se unir em uma visão global, em uma “sinopse”, que é o que nos fornece o espaço como um todo. Ao mesmo tempo, o processo de diferenciação contém em si, e de modo imediato, um processo de integração. É justamente essa integração que o doente afásico em muitos casos não consegue realizar, mesmo quando sua orientação espacial, ainda que acompanhada ponto por ponto e, por assim dizer, passo a passo, mostra não estar seriamente afetada. Head relata que vários de seus pacientes, embora conseguissem encontrar corretamente certo caminho que lhes era conhecido como, por exemplo, o caminho do hospital até suas casas, mesmo assim não conseguiam

58. Ver, adiante, item 5 deste capítulo.

indicar as ruas específicas pelas quais tinham passado nem conseguiam de modo geral fornecer uma representação coerente do percurso completo⁵⁹. Isso nos faz lembrar muito aquelas formas “mais primitivas” da intuição de espaço, que ainda não estavam saturadas com elementos simbólicos, como as que podemos encontrar, por exemplo, nos povos primitivos que, apesar de conhecerem cada trecho de um rio, não conseguiam, contudo, mapear o seu curso. Ao mesmo tempo, as doenças afásicas nos fornecem uma nova visão das causas mais profundas dessas dificuldades. Muitos doentes que não têm condições de desenvolver espontaneamente um esboço de seu quarto, conseguem, porém, orientar-se relativamente bem em tal esboço, quando o esquema básico lhes é apresentado pronto. Se, por exemplo, o médico desenha um esboço, em que o lugar da mesa junto à qual o doente está acostumado a sentar-se está marcado por um ponto, então o paciente facilmente consegue indicar no esboço o lugar da janela e da porta, mostrando-os com o dedo. A tarefa realmente difícil consiste, portanto, em iniciar o processo, ou seja, em escolher espontaneamente o plano e o centro da coordenação, pois precisamente essa escolha comporta um ato construtivo e, diríamos, uma ação construtiva inconfundíveis. Um paciente de Head declarou expressamente que não era capaz de desempenhar a tarefa porque não conseguia fixar corretamente o “ponto de partida” (*starting point*), mas que, assim que esse ponto lhe era indicado, tudo ficava muito mais fácil⁶⁰. O verda-

59. Cf. relato de doença de n.º 2, de Head, vol. II, p. 31 ss; em relação ao anteriormente citado, ver Head, vol. I, p. 264, 339, 393, 415 ss.

60. Cf. relato de doença n.º 10, de Head, vol. II, p. 170 ss.: “When you asked me to do this first” [Quando o senhor me pediu que eu fizesse isso primeiro] – assim se expressa o paciente que não consegue

deiro caráter da dificuldade aqui existente torna-se claro assim que ponderamos o quão difícil foi para a própria ciência e o quão difícil foi para o conhecimento teórico dar o passo necessário no sentido da real clareza e determinação. Também a ciência e também a física teórica estabeleceram primeiramente o “espaço das coisas”, para somente de modo gradual chegarem ao “espaço sistemático”; elas também tiveram de lutar para obter o conceito de sistema de coordenadas e de centro de coordenadas, realizando um constante trabalho intelectual⁶¹. Obviamente, uma coisa é apreender a união e a distinção dos objetos que podem ser percebidos pelos sentidos, e outra coisa é conceber uma síntese ideal de superfícies, de linhas e de pontos, que contêm a representação esquemática de puras relações de posições. Portanto, pacientes que são capazes de realizar de modo absolutamente correto determinados movimentos não raro acabam se confundindo quando lhes solicitamos uma descrição desses movimentos, ou seja, quando pedimos que indiquem suas distinções em meio aos conceitos universais fixados pela língua. O correto uso linguístico de termos como “em cima” e “embaixo”, “direita” e “esquerda”

fazer um projeto de seu quarto – “I couldn’t do it. I couldn’t get the starting point. I knew where all the things were in the room, but I had difficulty in getting a starting point, when it came to setting them down on a plan. You made me point out on the plan, and it was quite easy, because you had done it” [eu não consegui fazê-lo. Eu não conseguia achar o ponto de partida. Eu sabia onde estavam todas as coisas no quarto, mas tinha dificuldade em tomar um ponto de partida para inseri-las no esboço. Daí o senhor me indicou o ponto no esboço e ficou muito fácil, porque foi o senhor quem o fez].

61. Para mais pormenores a esse respeito, ver meu livro *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, in *Studien der Bibliothek Warburg*, X, Leipzig, 1927, p. 183 ss.

é extremamente afetado em muitos doentes afásicos. Com frequência, o paciente consegue exprimir, por meio de gestos que ele possui, uma noção da diferença expressa nessas palavras universais relativas ao espaço; contudo, ele não consegue obter uma ideia suficientemente clara de seu sentido para que, por exemplo, possa executar determinado movimento que lhe é solicitado ora com a mão direita, ora com a esquerda⁶². Em geral, os distúrbios patológicos da noção de espaço dos afásicos mostram muito claramente onde se localizam os limites entre o espaço “concreto”, que é suficiente para a correta execução de certas ações relacionadas a um objetivo específico e concreto, e o espaço “abstrato”, ou seja, o espaço puramente esquemático. Nos casos graves de afasia – sobretudo naquela forma clínica que Head denominou “afasia semântica” – parece realmente haver também um distúrbio da orientação concreta. Os doentes não são mais capazes de encontrar seu próprio caminho: eles confundem seu quarto no hospital ou o lugar em que sua cama está localizada⁶³. No entanto, a esses casos contrapõem-se outros, em que não se pode falar de uma real desorientação espacial e em que os doentes demonstram claramente por meio de seu comportamento que eles conse-

62. Um paciente de Head (relato de doença n.º 2) perdera o uso “abstrato” do conceito de “direita” e “esquerda”, mas ao longo de uma conversa com o médico não deixou de conseguir exprimir por meio de gestos que o modo como os carros ultrapassavam outros carros, na Inglaterra, era diferente do de outros países, visto que lá eles ultrapassavam “pela direita” (ou seja, fazendo um movimento da direita para a esquerda), enquanto em outros lugares tal ultrapassagem era feita “pela esquerda” (isto é, fazendo-se um movimento da esquerda para a direita). Head, vol. II, p. 23 ss.

63. Relato de doença n.º 10 de Head, vol. II, p. 170 e 178 ss.; cf. vol. I, p. 264 ss. e 528 ss.

guem encontrar o seu caminho no espaço, mas, a análise mais detida mostra que eles perderam o uso de determinados conceitos espaciais e a correta apreensão de certas distinções básicas de ordem espacial, comuns às pessoas normais. Um dos doentes que tive a oportunidade de observar no Instituto Neurológico de Frankfurt⁶⁴ tinha perdido toda noção de direção e de tamanho de ângulos. Se colocássemos qualquer objeto sobre a mesa diante da qual ele estava sentado, não lhe era possível colocar paralelamente e a certa distância um outro objeto junto desse primeiro. Somente quando ambos os objetos podiam ficar imediatamente encostados é que ele conseguia cumprir essa tarefa: conseguia, então, como que colar os objetos um no outro, mas não conseguia reconhecer e reter suas direções no espaço. Ele também havia perdido o senso característico do tamanho de ângulos: quando lhe era perguntado qual de dois ângulos era o maior e qual era o menor, ele ficava inicialmente desorientado e, então, geralmente costumava indicar como maior o ângulo que possuía os maiores lados. Distúrbios bastante semelhantes foram observados em um paciente afásico, sobre o qual Van Woerkom elaborou minucioso relato. Também nesse caso parece que a alteração essencial da “noção de espaço” do doente consiste no fato de que conceber um eixo fixo no espaço e utilizá-lo então como ponto de partida para proceder às distinções espaciais é algo que lhe oferece dificuldades insuperáveis. Se, por exemplo, o médico colocasse uma régua sobre a mesa, entre ele e o paciente, este último não conseguia colocar uma moeda do lado do médico ou de seu

64. O caso ainda não foi tratado até agora na literatura, por isso, a seguir baseio-me nas informações verbais e relatos que me foram fornecidos por Goldstein.

lado: não conseguia apreender a oposição entre ambos os lados. Do mesmo modo, se uma régua fosse colocada em determinada posição, o doente não era capaz de colocar uma segunda régua na mesma direção: em vez de colocar sua régua paralela à primeira e a certa distância dela, ele aproximava uma da outra e, por fim, apesar de todos os esforços de explicar-lhe o sentido da tarefa, colocava uma na sequência da outra. Van Woerkom resume o quadro clínico declarando que todas as funções puramente “perceptivas” estariam intactas, visto que o doente conseguia reconhecer as formas e os contornos das coisas por meio dos sentidos da visão e do tato, e lidava com elas corretamente, de modo que também seu senso de direção como tal não estaria prejudicado (quando o doente tinha os olhos vendados e era chamado por alguém, ele sempre se movimentava na direção do chamado), contudo, ele perdera toda a capacidade de “projeção” espacial.

O doente que é capaz de executar movimentos em sua forma mais simples (como movimentos oriundos de reações a determinados estímulos externos) não consegue evocar o princípio do movimento em formas intelectuais mais elevadas, ou seja, em atos de projeção. Ele não consegue traçar as principais linhas de orientação (para a direita, para a esquerda, para cima e para baixo), nem consegue colocar um bastão paralelo a outro. Esse distúrbio também ocorre em relação a seu próprio corpo: ele perdeu o esquema (a representação imaginativa) de seu corpo e, embora saiba localizar as percepções sensoriais, não consegue projetá-las⁶⁵.

65. Cf. W. Van Woerkom, “Sur la notion de l’espace (le sens géométrique, sur la notion du temps et du nombre”, in *Revue Neurologique*, XXVI, 1919, p. 113 ss.

Como se pode notar, aqui o estudo das patologias se vê obrigado a fazer uma distinção que a psicologia empírica há muito interpreta mal e contesta, mas para a qual sempre temos chamado a atenção em nossa fundamentação teórica geral: para utilizar conceitos kantianos, ela se vê impelida a fazer uma distinção entre a imagem como um “produto da faculdade empírica da imaginação criadora” e o esquema dos conceitos sensoriais como um “monograma da imaginação pura *a priori*”⁶⁶.

No entanto, mesmo Kant não limitou essa “faculdade” do esquematismo à intuição espacial, mas antes de tudo a relacionou ao conceito de número e de tempo. E de fato os casos patológicos novamente ilustraram de modo claro que aqui existe uma estreita conexão entre esses três elementos. O paciente de Woerkom mostrou ter o mesmo distúrbio característico tanto na concepção das relações espaciais como na forma de intuir o tempo e no comportamento manifestado em relação a determinadas tarefas com números. Desse modo, embora ele fosse capaz, por exemplo, de dizer os dias da semana e os meses do ano na ordem certa, não conseguia indicar corretamente o nome do dia ou do mês precedente ou subsequente, a partir de um dia da semana, ou de um mês do ano que lhe era dito. Da mesma forma, ele também fracassava ao tentar enumerar/contar uma quantidade concreta de coisas, ainda que ele dominasse a sequência correta dos números. Em vez de ir avançando de uma coisa para outra, ele frequentemente voltava para uma coisa anterior, que ele já tinha contado; além disso, quando em uma contagem ele atingia certo número, por exemplo, quando chegava no numeral “três”, não tinha

66. Ver, anteriormente, p. 275 ss.

ideia de que por meio dessa palavra ele possuía uma designação do “tamanho” do monte, uma designação para seus números cardinais. Se, por exemplo, colocássemos diante dele duas sequências de bastões, uma com quatro e outra com cinco bastões, perguntando-lhe em qual das duas sequências achava-se o maior número de bastões, o doente começava primeiramente a contar corretamente até cinco, e ia apontando para cada um dos bastões da segunda sequência, mas então ele se confundia, apontava novamente para o último bastão contado e dizia “seis”. Não raro ele também voltava a se dirigir a um outro elemento da primeira sequência ou escorregava para a segunda, enquanto continuava contando em voz alta. Toda tentativa de lhe explicar o sentido da tarefa permanecia, portanto, infrutífera, assim como infrutífera era a tentativa de lhe pedir que alinhasse dois bastões na direção paralela⁶⁷. E mesmo quando o paciente afásico parece ainda conseguir lidar com o mero “número” até determinado grau, as operações aritméticas mais elementares já constituem para ele grandes dificuldades⁶⁸. E isso atinge não apenas as operações aritméticas escritas, mas também as orais. Head relata que a maioria de seus pacientes, embora preservasse a capacidade de dizer a sequência numérica até dez ou mais, já não conseguia solucionar os mais simples problemas de aritmética. Se, por exemplo, dois números de três algarismos fossem

67. Van Woerkom, op. cit., p. 115 ss. Também o paciente de Goldstein, já citado, mostrou exatamente o mesmo distúrbio da “concepção dos números”: ele conseguia “contar” em séries, mas não conseguia comparar de modo imediato dois números que lhe eram apontados, de acordo com suas “grandezas”.

68. Remeto aqui especialmente ao material compilado por Moutier na obra *L'Aphasie de Broca*, op. cit., p. 214 ss.

escritos um abaixo do outro e fosse solicitado ao doente que os somasse, ele não tomava os números de acordo com seu valor total, mas somava os algarismos de modo isolado. Se, portanto, lhe fosse pedido que somasse 864 mais 256, o doente procedia à soma de $4 + 6$, $6 + 5$ e $8 + 2$ e colocava os resultados obtidos simplesmente lado a lado, sendo que, mesmo nessa operação, ele ainda cometia erros⁶⁹. Esses erros aumentavam ainda mais quando a soma de dois algarismos situados na mesma coluna excedia o número 10, de modo que, para que o doente executasse corretamente a soma, ele não poderia simplesmente escrever o resultado obtido, mas precisava “guardar na cabeça” determinado número de unidades, antes de adicioná-lo à próxima coluna. Frequentemente ocorria também de os doentes, mesmo ao procederem a somas ou subtrações por escrito, em vez de irem da direita para a esquerda, iam da esquerda para a direita; ou então, na subtração, ora eles subtraíam o número de baixo do de cima e, ora o de cima do de baixo.

Para compreendermos melhor a característica comum com a qual todas essas observações clínicas particulares estão relacionadas, temos de retroceder às condições universais do processo da enumeração e do cálculo e tentar distinguir cada uma das fases desse processo, conforme seu entrelaçamento e de acordo com o grau de dificuldade básica. Proceder à “contagem” de uma quantidade concreta por um lado requer um ato de “distinção”, ou seja, de separação, e, por outro lado, um ato de ordenação. Cada um dos elementos do monte precisa ser rigorosamente separado e, nessa separação, precisa ser nitidamente correlacionado aos membros da “sequên-

69. Cf. relatos de doença n.ºs 7, 15 e 19, elaborados por Head.

cia natural de números". Essa forma de "distinção" já encerra em si um ato de reflexão que somente se completa na e por meio da língua, e é necessariamente afetado quando ocorre qualquer distúrbio grave da função linguística. Se, de acordo com os adeptos de Pitágoras, a essência do número consiste no fato de a primeira limitação intelectual inserir-se no caráter "ilimitado" da percepção, o mesmo se pode dizer da língua. Ambos são, por assim dizer, aliados nessa operação intelectual e somente em conjunto eles conseguem realizá-la com verdadeira precisão e clareza. Logo, por mais infundado que aquele "nominalismo" matemático seja, nominalismo que vê nos números "meros signos" e que é combatido com argumentos muito consistentes por matemáticos eminentes, como Frege, ele ainda assim determina de modo correto que toda representação adequada de sentido dos puros conceitos numéricos não pode prescindir do suporte da língua. É somente a especificação determinada por meio da palavra que faz com que a separação dos elementos, conforme estabelecida e requerida pelo conceito de número, seja fixada. Assim que o poder da língua arrefece, assim que a palavra que designa um número, embora ainda possa ser dita automaticamente em função de um ato motor mecânico, não mais é entendida como um signo pleno de sentido, nesse momento também as distinções precisas se confundem na apreensão da quantidade, e os elementos dessa quantidade já não se distinguem de modo claro, mas começam a imiscuir-se um no outro. Assim, a essa falta de distinção está associada uma deficiência análoga no ato da formação de unidade, que, embora aparentemente contrário a ela, constitui, na verdade, um ato que lhe é correlato. Quando a quantidade não se nos apresenta como uma multiplicidade nitida-

mente articulada, ela também não se deixa apreender rigorosamente como uma unidade, como um todo que é composto de partes. Mesmo quando o pensamento é capaz de percorrer essa quantidade por meio de sínteses sucessivas e pode atualizar seus elementos isoladamente, após a conclusão desse processo, todas essas partes isoladas não mais se deixam reunir em uma proposição única. O que resta é uma sucessão simples, sem que se possa chegar a uma “visão geral”, a uma sinopse dessa sucessão por meio de um conceito, o conceito que abranja a dimensão da quantidade. Mas mesmo na hipótese de que esse modo de formação de “muitos” e de “um”, das “partes” e do “todo” ainda funcione relativamente bem no que diz respeito à enumeração de quantidades concretas, o mais simples ato da conta aritmética requer operações novas e mais difíceis. Isso porque todo ato dessa natureza se funda no fato de que o número não apenas seja determinado como este ou aquele, ou como determinação dentro de uma sequência, mas requer ao mesmo tempo que a determinação da unidade seja livremente variada. Ele requer não apenas a correlação com uma sequência de números como um esquema fixo, mas que esse esquema seja concebido como algo móvel, não obstante sua fixidez. O modo como essa união entre dois pressupostos aparentemente contrários deve ser concebido e obtido é mostrado por toda adição ou subtração elementares. Se, por exemplo, for solicitada a operação de somar 7 e 5 ou de encontrar a diferença entre 7 e 5, no fundo isso não significa nada senão contar cinco passos à frente do 7 ou cinco passos para trás dele. O fator decisivo, portanto, consiste no fato de que o número 7, embora mantenha sua posição na sequência original, ao mesmo tempo não deixa de ser tomado em um novo

sentido, de modo que funciona como ponto de partida em uma nova sequência, na qual ele assume agora o papel de zero. Todo número da sequência original pode desse modo ser tomado como ponto de partida para uma nova sequência. O começo agora não é mais um começo absoluto, mas relativo: ele não é dado, mas precisa ser estabelecido de caso para caso de acordo com as condições do problema⁷⁰. A dificuldade constitui, portanto, uma perfeita analogia àquela dificuldade resultante da questão do espaço: ela consiste na livre determinação e na livre supressão de um ponto central de coordenação, bem como na transição entre sistemas que estão relacionados a tais pontos centrais diferentes. As respectivas unidades fundamentais não apenas devem ser “fixadas”, como precisamente nessa fixação devem ser mantidas como algo móvel, de forma que seja possível haver mudanças de uma para outra. Em nosso exemplo anteriormente escolhido, o número 7 teve de manter seu significado como sete e, ao mesmo tempo, assumir o significado de zero: ele teve de poder funcionar como zero. Conforme podemos ver, tudo isso requer um entrelaçamento complexo de operações genuinamente simbólicas; e, por conseguinte, não nos deve causar espanto o fato de o doente afásico ter costumeiramente mais deficiências justamente nesse âmbito, pois mesmo quando ainda tem à disposição a sequência numérica como sequência rígida, ele nunca consegue utilizá-la senão como essa mesma sequência rígida. Para apreender o sentido de deter-

70. Em relação à “relativização do zero” como fundamento das operações aritméticas elementares da adição e da subtração, ver, p. ex., as exposições feitas por Natorp em *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig, 1910, p. 131 ss.

minado número, para avaliar corretamente qual seria sua posição dentro de um sistema global, ele precisa partir do 1 e ir avançando passo a passo até esse número. Quando perguntamos aos doentes qual dos dois números, por exemplo, o 13 ou o 25, seria o maior, muitos não conseguem responder à pergunta de modo algum ou somente conseguem responder a ela ao dizer em voz alta a sequência numérica de 1 a 25, constatando então que, nesse processo, a palavra *vinete e cinco* vem depois da palavra *treze*. Contudo, com esse procedimento eles não alcançam um verdadeiro entendimento da grandeza relativa de ambos os números. Isso ocorre porque tal entendimento pressupõe justamente algo diferente e algo além, a saber, pressupõe que ambos os números que têm suas grandezas comparadas possam ser tomados por si próprios e por si próprios possam ser relacionados a zero como o ponto de partida comum da enumeração. Não menos característico é quando os doentes se atrapalham ao serem estimulados não apenas a utilizar, nas operações escritas de adição e subtração, os algarismos isolados como signos numéricos, mas também a distinguir o valor posicional de tais algarismos, pois aqui novamente se trata da mesma difícil mudança do “ponto de vista”. O mesmo signo sensual, por exemplo, a imagem escrita do número 2, tem agora concomitantemente um valor numérico e um valor posicional, podendo conseqüentemente variar em seu sentido, ou seja, funcionar ora como 2, ora como 20 e ora como 200. Uma dificuldade similar surge quando o doente deve executar qualquer outra tarefa que pressuponha que ele se movimenta em um sistema numérico composto de várias unidades que se encontram em uma relação fixa entre si. Em relação ao tempo isso ocorre quando, por exemplo, pedimos ao doente

que indique certa hora do dia, marcando-a corretamente no relógio; em relação ao número, isso ocorre quando dentro de determinado sistema de valores, por exemplo, o monetário, o doente tem de comparar moedas de diferentes valores, avaliando-as. Para ambas as tarefas, Head introduziu certos métodos de exame, os quais aplicou sistematicamente a todos os seus pacientes. O teste do relógio mostrou que mesmo aqueles pacientes que eram capazes de ver corretamente a hora em um relógio tinham grandes dificuldades de acertá-lo sozinhos para a mesma hora. O sentido do ponteiro grande e do pequeno era geralmente confundido e o mesmo ocorria em informações de horário como vinte minutos *para* as cinco ou cinco horas *e* dez minutos, pois o “para” e o “e” eram confundidos⁷¹. O mesmo foi verificado com o uso de moedas: embora muitos pacientes tivessem preservado a capacidade de utilizá-las corretamente no dia a dia, eles tinham perdido o entendimento de seu valor “abstrato”. Em geral, eles não se confundiam em relação ao tipo e ao número das moedas que tinham de pegar de um monte maior de moedas ao comprarem um produto; mas esse comportamento não estava mais fundado em determinada conta e em uma avaliação do valor relativo das moedas em si, pois as indicações sobre esses valores relativos (por exemplo, sobre quantos *pennies* havia em um

71. O paciente nº 8 de Head, ao ser solicitado a marcar no relógio o horário de 20 para as 6, marcou o horário 6 e 20. Quando o equívoco foi apontado, ele disse: “I can’t make out the difference between past and to six” [Não consigo diferenciar entre *para* as 6 e *passados* das 6]. Quando lhe foi pedido que marcasse no relógio “15 para as 9” (*a quarter to nine*), ele colocou o relógio no 9 e disse: “I don’t know from wich side approach it” [Não sei para qual lado devo mover o ponteiro] (Head, vol. II, p. 114 ss.).

xelim) eram com frequência equivocadas ou impossíveis⁷². Todos esses distúrbios da consciência de tempo e de número apontam, assim, para a mesma direção que podemos observar nos distúrbios da consciência de espaço: eles parecem estar essencialmente fundados na dificuldade de criar sistemas fixos de referência para a apreensão do espaço, do tempo e dos números e para passarem livremente de um sistema para outro. Em termos de espaço, o que falta ao doente afásico é o estabelecimento dos planos de coordenadas e a transição de um plano para outro, de modo que ele não consegue proceder à transformação de tais coordenadas. Assim, vemo-nos aqui novamente remetidos a nossas ponderações anteriores, pois, se, por exemplo, voltarmos nosso olhar novamente para o mencionado caso da amnésia para nomes de cores, veremos que também ali o verdadeiro distúrbio parecia se constituir do fato de o doente estar envolvido demais com suas experiências ópticas individuais, aquelas dadas aqui e agora, para conseguir ir além delas e relacioná-las a determinados pontos característicos da sequência de cores como centros. Ele ficava de certo modo preso às experiências de coerência concretas, de modo que até conseguia avançar de um elemento da sequência para o seguinte, mas não conseguia relacionar duas nuances de cores que estavam situadas longe uma da outra por meio de certos conceitos universais de cor. Do mesmo modo ele fazia confusão entre diferentes “direções da atenção” (entre a correlação das cores de acordo com seu tom básico e com sua lumino-

72. Para verificar as especificidades dos testes do relógio e das moedas devemos recorrer aos relatos de doenças feitos por Head; ver especialmente a exposição sucinta de Head, vol. I, p. 210 ss. e 335 ss.

sidade), sem conseguir mantê-las nítida e seguramente separadas: ele não passava de uma para outra de modo consciente, mas resvalava despercebidamente de uma para outra. Esse resvalar, essa incapacidade de se fixar em determinada forma de “ver” e de, por outro lado, decidir-se livremente entre diferentes modos de ver revela-se também como a deficiência fundamental em que os desvios patológicos específicos da intuição de espaço, de tempo e de números dos afásicos estão fundados, deficiência essa que constitui a base única para o nosso entendimento desses desvios.

Conquistamos uma nova confirmação dessa concepção ao deslocarmos nosso olhar do ponto alcançado até aqui, focando-o novamente nos problemas da “agnosia óptica”. À primeira vista, parece que naturalmente se trata de relações totalmente diferentes, pois no caso do “cego psíquico” descrito por Gelb e Goldstein ao menos não se podia falar de distúrbios afásicos mais graves. Ele se expressava de modo fluente e sempre com incrível clareza e precisão, e sua compreensão verbal não mostrava nenhum tipo de deficiência reconhecível. Contudo, a investigação mais detida mostrou haver também certos “distúrbios de inteligência”, que correspondem exatamente às observações feitas por Head e outros a respeito do doente afásico. Ele também perdera totalmente o verdadeiro sentido do conceito de número, embora ainda conseguisse “contar” de modo mais ou menos mecânico, isto é, conseguisse solucionar determinados problemas elementares de aritmética. Mas ele só conseguia resolver esses problemas, reduzindo-os a um processo simples de enumeração. Desse modo, por meio de aulas, ele reaprendeu, por exemplo, a tabuada, que havia esquecido imediatamente após o seu acidente; mas, quan-

do lhe eram feitas perguntas específicas, por exemplo, quanto é 5×7 , ele só conseguia responder se iniciasse do $1 \times 7 = 7$; $2 \times 7 = 14$, para nessa forma da sequência falada ir avançando até chegar ao 5×7 . O mesmo ocorria na adição: se lhe fosse solicitado que fizesse a soma de $4 + 4$, ele começava a contar nos dedos da mão esquerda, iniciando pelo dedo mínimo até o indicador, e então continuava do polegar da mão esquerda até o dedo médio da mão direita. Daí ele dobrava o dedo anelar e o dedo mínimo (que sobraram) e então contava mais uma vez a sequência total dos dedos (partindo do dedo mínimo da mão esquerda até o dedo médio da mão direita), e, assim, finalmente atingia o resultado 8. Contudo, com esse resultado o paciente não conquistava nenhum conhecimento “inteligente” das relações entre números e grandezas: por exemplo, perguntado sobre qual dos números era maior, 3 ou 7, o doente não conseguia responder, a não ser que novamente utilizasse algum meio para fazê-lo. Assim, empregava o método de dizer toda a sequência numérica desde o 1, e constatava que o 7 vinha “depois” do 3. Do mesmo modo, também não possuía uma visão da conexão existente entre as diferentes operações numéricas e aritméticas: se, por exemplo, da solução de 2×6 e de 3×4 ele obtivesse o resultado 12, ele não era capaz de reconhecer nenhuma ligação concreta entre as duas operações; e declarava que elas eram “absolutamente diferentes”. Em virtude de seu método de fazer contas, ele conseguia “resolver” um problema como $5 + 4 - 4$, mas era impossível fazê-lo entender que o resultado poderia ser alcançado também sem toda essa conta, já que ambas as operações de soma e de subtração do 4 anulavam-se mutuamente. Em conformidade com isso, o próprio doente também declarou que, ao passo

que a outras palavras da língua, por exemplo, a palavra “casa”, associava certo sentido intuitivo, os numerais não possuíam para ele nenhum sentido, eles tinham se tornado para o doente signos vazios de sentido⁷³.

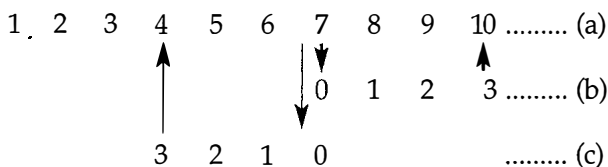
No entanto, ao lado desse distúrbio no âmbito do cálculo, a observação mais detida permite observar agora um outro distúrbio do pensamento e da linguagem, bastante escondido. O pensamento e a linguagem do doente, que à primeira vista não apresentavam quaisquer desvios significativos em relação ao pensamento e à linguagem das pessoas normais, mostravam uma incapacidade tão logo o doente era estimulado a captar uma analogia ou a entender uma metáfora corretamente. Nesse ponto ele geralmente mostrava uma desorientação total – não utilizava analogias e metáforas em seu raciocínio e em sua linguagem nem conseguia captar seu sentido: ele as rejeitava completamente. A compreensão do verdadeiro *tertium comparationis* permanecia-lhe sempre inacessível⁷⁴. E talvez ainda mais notável do que esse traço era um outro que podia ser observado no comportamento verbal do doente. Mesmo ao repetir palavras, ele somente conseguia dizer aquelas que correspondiam a fa-

73. Esse modo “concreto” de contar, em que o dedo que estava na sequência sempre tinha de ser considerado, lembra muito certos métodos de cálculo que ainda hoje são usados por povos primitivos, e que foram culturalmente sedimentados também na linguagem de tais povos; ver especialmente a excelente exposição do método de cálculo dos povos primitivos em Lucien Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, parte II, cap. V.

74. Para a verificação de todos os detalhes, ver o relatório circunstanciado feito por W. Benary, “Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit”, in *Psychologische Forschung*, II, 1922, p. 209 ss.

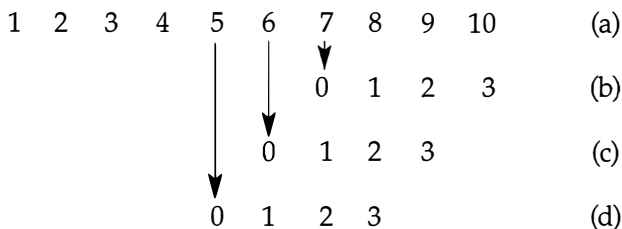
tos “reais”, ou seja, aquelas que correspondiam a suas experiências sensíveis concretas. Quando, no decorrer de uma conversa, mantida em um dia claro e quente, eu lhe disse a seguinte frase: “Hoje está fazendo um tempo ruim e chuvoso”, e pedi-lhe para repetir essa frase, ele não conseguiu. As primeiras palavras foram ditas com facilidade e segurança, mas então o paciente interrompeu-se, ficou parado e nada o fazia concluir a frase na forma como ela lhe foi apresentada; ele sempre resvalava para uma outra formulação da frase que correspondia à situação real. Um outro “cego psíquico” que observei no Instituto Neurológico de Frankfurt e que não conseguia movimentar seu braço direito por causa de uma grave hemiplegia do lado direito, não conseguia repetir a frase “Eu consigo escrever bem com a mão direita”. Ele sempre substituíu a palavra “direita”, errada, pela palavra “esquerda”, que correspondia à realidade. À primeira vista, parece não haver a menor relação entre esses dois distúrbios, o distúrbio no cálculo e o distúrbio no uso da linguagem e no uso da analogia e da metáfora; eles parecem pertencer a âmbitos totalmente distintos. Porém, se voltarmos nosso olhar ao resultado de nossa investigação anterior, não encontramos aí um fator comum? Não está manifesta tanto no distúrbio do cálculo como no distúrbio linguístico a mesma diminuição e inibição do “comportamento simbólico”? Já vimos a importância que o comportamento simbólico tem para o cálculo aritmético, bem como para as operações inteligentes com números e com grandezas numéricas. Para solucionar um problema tão simples quanto $7 + 3$ ou $7 - 3$ não apenas de modo mecânico, mas inteligente, é preciso considerar a sequência numérica natural sob dois aspectos. Ela é ao mesmo tempo utilizada como “sequência de enumeração” e

como “sequência enumerada”. O que a sequência numérica experimenta ao executar qualquer tipo de cálculo é um reflexo repetido, isto é, certo reflexo em si mesma. O processo de enumeração inicia-se com o 1 e a partir dele desenvolve a sequência dos “números naturais” em uma ordem fixa e determinada. Ele, porém, não fica parado aqui, mas em todo ponto dessa sequência a mesma operação pode e deve recomençar. Se faço a soma de $7 + 3$, isso significa que o início da “sequência numérica natural” foi deslocado em sete pontos e que uma nova enumeração se inicia desse novo ponto de partida, obtido por meio de tal deslocamento. Ao antigo 7 corresponde agora o zero, ao antigo 8 corresponde o 1, e assim por diante, de forma que a solução do problema não consiste em nada mais senão na visão de que ao 3 da segunda sequência corresponde o 10 da primeira e – em caso de subtração – o 4 da primeira. Para expressá-lo de modo esquemático, fizemos aqui, junto da sequência básica (a), duas sequências derivadas (b e c), que estão correlacionadas à sequência básica por meio de uma relação determinada e clara:



Em toda operação aritmética de adição ou subtração deve-se proceder a uma transição da sequência básica para as sequências derivadas, bem como proceder ao novo retorno para a sequência básica (conforme indicado pelas setas em nosso esquema). É, porém, justamente essa colocação do mesmo valor numérico em diferentes

seqüências que parece impossível ao doente. Para realizar a operação não apenas de modo mecânico, mas também inteligente, seria preciso iniciar no 7 uma nova enumeração, para a frente e para trás, de modo que o 7 fosse visto como zero, o 8 e o 6 como 1, e assim por diante. Esse ato de ver o 7 como zero (ao mesmo tempo que, porém, ele não deve deixar de continuar sendo visto como 7), é sempre uma tarefa difícil, uma tarefa de caráter puramente representativo. O 7 deve continuar sendo o que ele é, sua relação com o zero original deve ser mantida, mas no decorrer da conta ele pode e deve ao mesmo tempo representar o zero original (e no decorrer de outras operações também um outro número qualquer), ocupando o lugar desse número. Embora continue sendo o 7, ele não pode deixar de funcionar como zero, como 1, como 2. Representamos os problemas $(7 + 3)$ $(6 + 3)$ $(5 + 3)$ na forma do esquema:



aqui, o número 7 funciona nas seqüências (a) e (b) como zero, nas seqüências (c) e (d) como 1 e 2, respectivamente. É essa função diversificada de um e mesmo número que o doente não consegue entender: não lhe é possível posicionar-se espontaneamente e de modo simultâneo em diferentes pontos de vista e em diferentes direções. Já havíamos reconhecido isso no caso da amnésia

para nomes de cores, em que era igualmente impossível ao doente observar um fenômeno particular de cor, concretamente dado, como fenômeno particular, considerando ao mesmo tempo seu tom básico ou sua luminosidade, e diferenciando essas direções da visão uma da outra de modo nítido e claro. Do mesmo modo, o cego psíquico não consegue entender que com o número 7 é possível começar uma nova sequência numérica, ou seja, que esse número pode, portanto, ser tomado como zero.

“Se passássemos ao paciente a tarefa de começar a contar do 7 em diante e o impedíssemos, nesse processo, de realmente contar baixinho começando do 1, ele não conseguia realizá-la. Ele dizia que ficaria confuso, pois não teria nenhum ponto de apoio⁷⁵.” Como vemos, isso corresponde mais uma vez (e até mesmo a formulação linguística é muito parecida) àquilo que foi expresso pelo paciente de Head, que declarou que não conseguia fazer um desenho esquemático de seu quarto, porque lhe seria difícil ou mesmo impossível fixar arbitrariamente um certo ponto como o “ponto de partida” (*starting point*)⁷⁶. E a partir daqui podemos entender qual é a relação que há entre a incapacidade do paciente de utilizar corretamente analogias linguísticas e metáforas e o seu estado psíquico geral. Isso porque a operação requerida aqui é, no fundo, a mesma ou ao menos uma operação similar. O que é necessário para o correto entendimento e o correto uso da metáfora é justamente que a mesma palavra seja tomada em diferentes sentidos. Junto àquele sentido que atualiza de modo imediato e sensual, ela tem também um outro sentido não-imediato e transposto.

75. Benary, op. cit., p. 217 ss.

76. Ver, anteriormente, p. 286 ss.

Assim, o entendimento da metáfora depende do fato de se conseguir passar livremente de uma esfera de sentido a outra, isto é, de se “colocar” ora nessa, ora naquela esfera de sentido. E é novamente essa mudança espontânea do “ponto de vista” que se tornou difícil ou impossível ao doente. Ele fica preso ao que é presente, ao que é sensualmente demonstrável e ao que é sensualmente concreto, e não consegue substituí-los por algo não presente. Também sua linguagem segue essa tendência básica: a formulação da frase só lhe é possível quando solidamente amparada em algo dado, em algo imediatamente vivido; sem esse suporte, porém, o doente logo perde o leme: diríamos que ele não consegue se aventurar nos altos mares do pensamento, pensamento esse constituído não meramente de realidades, mas de possibilidades. Em consequência disso, o doente só consegue expressar aquilo que é factual, presente, mas não aquilo meramente imaginado ou possível⁷⁷. Para isso seria preciso justamente que um conteúdo presente fosse tratado como se não estivesse presente, que ele fosse “desconsiderado” e “visto” como um outro alvo puramente ideal. Essa articulação de um e mesmo elemento da experiência em diferentes contextos de relação, igualmente possíveis, e o movimento de orientar-se simultaneamente por e nesses contextos, é a operação fundamental necessária tanto para o pensamento analógico como para a realização inteli-

77. Podemos lembrar aqui que também em povos “primitivos” é possível encontrar uma relação similar com a linguagem. Assim, Karl von Steinen relata em seu livro sobre a língua bacairi como era difícil fazer com que o nativo que lhe serviu de intérprete traduzisse para ele frases cujo conteúdo por algum motivo lhe parecia sem sentido ou impossível; ele costumava reproduzir tais frases, rejeitando-as com um abano de cabeça (*Die Bakairi-Sprache*, Leipzig, 1892).

gente de operações com números e com signos numéricos. Podemos lembrar aqui que a língua grega empregava a palavra *analogia* precisamente nesse sentido duplo, de modo que ela servia tanto para designar determinadas relações lógico-discursivas como certas relações aritméticas. *Analogia* é aqui ainda a expressão global do conceito de relação, de “proporção” em geral, um uso linguístico que conhecidamente se manteve até Kant e sua abordagem das “analogias da experiência” na *Crítica da razão pura*. Ela expressa, portanto, uma direção básica do pensamento relacional, do qual não se pode prescindir para apreender o “sentido” do número e o “sentido” de um pensamento relacional linguisticamente formulado, ou seja, de uma “metáfora”. Em sua obra *Was sind und was sollen die Zahlen?* [O que são e o que se supõe que sejam os números?], um matemático moderno, Dedekind, atribuiu a origem do sistema global dos “números naturais” a uma única função lógica básica: ele considera que esse sistema estava fundado na “capacidade intelectual de relacionar coisa com coisa, de fazer com que uma coisa corresponda à outra, ou de reproduzir uma coisa por meio de outra”⁷⁸. Tal reprodução – não no sentido imitativo, mas em um sentido puramente simbólico – torna-se igualmente necessária tanto para a execução adequada e inteligente de uma operação aritmética como para a adequada apreensão de uma analogia linguística. Em ambos os casos, algo estabelecido de modo fixo, que antes era entendido em sentido “absoluto”, deve ser reconfigurado em algo estabelecido de modo relativo. E é nessa reconfiguração que o “cego psíquico” sempre volta a

78. Richard Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?* 2. ed., p. VIII.

encontrar dificuldades: assim como ele sempre só consegue tomar o sete como sete, não sendo capaz de tomá-lo simultaneamente como zero, também na linguagem ele só consegue entender as coisas quando pode levar tudo o que lhe é dito “ao pé da letra”⁷⁹.

A relação existente entre os distúrbios particulares no âmbito das doenças afásicas e agnósicas pode ainda ser elucidada a partir de um outro ângulo completamente diferente. Procuramos até agora achar um denominador comum entre os distúrbios que ocorrem nos processos de cálculo e enumeração e na compreensão e emprego de analogias linguísticas; no entanto, a eles acrescentamos agora outros distúrbios que costumeiramente caminham lado a lado a esses distúrbios, mas que, observados do ponto de vista puramente conceitual, à primeira vista, com certeza não parecem ter nenhuma ligação com eles. Head elaborou e empregou sistematicamente uma série de testes em que era passada ao paciente a tarefa de repetir de modo exato certos movimentos que o médico executava na sua frente. O médico apontava com sua mão direita o olho direito, com a mão esquerda, sua orelha esquerda, ou então, nos casos mais complicados, o contrário, isto é, com a mão direita apontava o olho esquerdo, e assim por diante; pedia, então, ao paciente que executasse o mesmo movimento. Na maioria dos casos decorriam daí equívocos e mal-entendidos: em vez de

79. Para conferir todos os pormenores a esse respeito, ver os detalhados relatos de Benary (op. cit., p. 259 ss.). Em um desses relatos, está demonstrado de modo muito claro como o paciente, por meio de um desvio lógico – em seu conhecido modo “discursivo” e palpável –, se vê gradualmente próximo das “comparações relacionais” que ele expressamente declara serem “difíceis” (p. 271 ss.).

fazer os movimentos simetricamente correspondentes, o paciente executava com muita frequência movimentos simplesmente congruentes. Por exemplo, se o médico tocava seu olho esquerdo com a mão esquerda, o movimento em si era repetido pelo paciente, porém ele utilizava sua mão direita, que se achava imediatamente em frente da mão esquerda do médico. Contudo, os erros praticamente desapareciam – a não ser naqueles casos em que o paciente, em virtude de uma falta de compreensão linguística, não tinha captado o sentido da tarefa – quando o médico não mais se sentava à frente do paciente, mas se posicionava atrás dele e deixava que ele observasse através de um espelho os movimentos que ele, médico, fazia. Head explica esse fato, dizendo que no último caso se trata de um ato de simples imitação. Segundo ele, nesse caso um ato percebido seria meramente imitado, ao passo que, no primeiro caso, tal imitação não seria suficiente e, antes que pudesse ser corretamente reproduzido, o movimento teria de ser transposto em uma fórmula linguística. O paciente conseguiria executar a ação desde que ela não exigisse nada além da reprodução imediata de uma impressão sensorial; e não conseguiria, caso fosse necessário para a sua correta execução um ato de “discurso interno”, de “formulação simbólica”. Não contestamos essa explicação, mas, com base em nossas investigações teóricas precedentes, acreditamos poder apreender de modo mais universal o caráter e a peculiaridade dessa formulação “simbólica” e, ao mesmo tempo, determiná-los de modo mais preciso. Afinal, ao voltarmos nosso olhar uma vez mais a essas investigações, observamos que o que constitui o cerne real da dificuldade não é tanto a transposição daquilo que foi percebido pelos sentidos para as palavras, mas muito mais a

própria transposição em si⁸⁰. Se o doente tiver de repetir corretamente os movimentos realizados pelo médico sentado diante dele, isso não é possível por meio da cópia mecânica, mas exigirá que ele proceda antes a uma espécie de troca do “sentido” desses movimentos. Aquilo que é “direita”, visto pelo ponto de vista do médico, é para o doente “esquerda”, e vice-versa. Assim, o movimento correto somente é realizado quando essa diferença é nitidamente captada e considerada em cada caso particular, ou seja, quando é “transposta” do sistema de referência do médico para o sistema de referência do doente. No pre-

80. Para mais pormenores a esse respeito, ver Head, vol. I, p. 157 ss. e 356 ss.; ver especialmente vol. I, p. 208: “Most patients with aphasia imitated my actions extremely badly, when we sat face to face, or if the order was given in the form of a picture; when, however, these movements or their pictorial representations were reflected in a mirror, they were usually performed without fail. For in the first case the words ‘right’ or ‘left’, ‘eye’ or ‘ear’ or some similar verbal symbol, must be silently interposed between the reception and execution of the command; but, when reflected in the glass, the movements are in many instances purely imitative and no verbalisation is necessary. Is an act of simple matching and such immediate recognition presents no greater difficulty than the choice from amongst those on the table of a familiar object laid before his sight or placed in his hand” [A maioria dos pacientes com afasia imitava extremamente mal minhas ações, quando nós estávamos frente a frente, ou se a ordem era passada na forma de desenho; quando, entretanto, esses movimentos ou suas representações pictóricas eram refletidos no espelho, eles eram geralmente realizados sem problemas. Isso porque, no primeiro caso, as palavras “direita” ou “esquerda”, “olho” ou “orelha”, ou algum outro símbolo similar devem ser discretamente interpostas entre a recepção e a execução do comando; quando, porém, os movimentos são refletidos no espelho, eles passam a ser geralmente imitativos, não sendo necessária nenhuma verbalização. Isso é um ato de simples imitação e tal reconhecimento imediato não apresenta dificuldades maiores do que a escolha entre uma gama de objetos familiares colocados diante dele ou postos em sua mão].

sente caso, essa transposição e transformação não são bem-sucedidas, assim como não foram bem-sucedidas no caso das operações aritméticas, bem como na questão de entender uma metáfora como tal⁸¹. Não estamos impon-

81. A dificuldade de passar livremente de uma forma de “posicionar-se” para outra foi também ressaltada como fator essencial por Goldstein em sua mais recente síntese sobre a afasia (*Neurologische und psychiatrische Abhandlungen aus dem Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, editado por C. von Monakow, Zurique, 1927). Ele enfatizou que “muitas das perseverações que tão frequentemente encontramos nos pacientes afásicos e que procuramos normalmente explicar, ou antes, relegar como uma tendência anormal de perseveração, tornam-se imediatamente – mesmo do ponto de vista do conteúdo – compreensíveis, quando consideramos o fator da falta de posicionamento e, particularmente, da incapacidade de alterar rapidamente esse posicionamento. Tal consideração explica, sobretudo, também o fato de que essa assim chamada perseveração não se manifesta de modo igualmente intenso em todas as operações, mas eventualmente apenas em algumas” (p. 44 s.) Creio também ter encontrado uma confirmação da concepção fundamental aqui desenvolvida em um artigo de L. Bouman e A. A. Grünbaum (“Experimentell-psychologische Untersuchungen zur Aphasie und Paraphasie”, in *Zeitschrift für gesamte Neurologie und Psychiatrie*, vol. 96, 1925, p. 481 ss.), do qual só tive conhecimento posteriormente. O paciente observado por Bouman e Grünbaum, que antes tinha sido um funcionário da administração pública, ainda dominava certas regras de cálculo elementares, com base nas quais ele conseguia realizar corretamente problemas aritméticos específicos. Mas o fato de ele não estar procedendo às operações com números e conceitos numéricos de modo inteligente se tornou claro porque o paciente não conseguia separar claramente as diferentes unidades utilizadas em um cálculo, bem como mantê-las separadas no curso do processo de cálculo. Se lhe fosse solicitado que indicasse quanto custariam 2,5 kg [em alemão 5 *Pfund*, pois o *Pfund* equivale a meio quilo] de maçãs se o preço de 1/2 kg [1 *Pfund*] fosse 30 *cents*, ele, após algum esforço, chegaria corretamente ao número 150, mas lhe faltaria a “designação”; o doente acredita tratar-se de 150 maçãs. Também para a pergunta sobre quanto tempo ele poderia viver com 100 *guldens*, se ele gastasse 5 *guldens* ao dia, o paciente chegava ao

do aqui nenhuma interpretação artificial dos fenômenos clinicamente observados, com vistas a unificar e fechar a nossa “sistemática”. Ao contrário, são os próprios fenômenos que apontam inteiramente na direção dessa explicação. Não raro são os próprios doentes que ressaltam com surpreendente precisão e pregnância justamente esse caráter do distúrbio, são eles que mostram que a dificuldade oferecida pelo problema apresentado seria comparável à dificuldade proveniente da tarefa de traduzir um texto de uma língua estrangeira para a língua materna⁸².

resultado puramente aritmético de 20, mas ficava completamente perdido quanto a saber se esse número indicava dias, semanas ou anos, ou mesmo *guldens* (op. cit., p. 506 s.). Não menos característico era seu comportamento diante de determinados problemas geométricos. Se lhe fosse apresentada uma série de figuras, por exemplo, de triângulos, quadrados ou círculos, que de algum modo estivessem sobrepostas ou se entrecruzassem, de forma que diferentes pontos das superfícies desenhadas pertencessem ao mesmo tempo a várias figuras, ao passo que outros, porém, somente pertenciam a uma figura, isso fazia com que o doente sempre conseguisse indicar um ponto que pertencia somente a uma figura. Se, entretanto, lhe fosse pedido que indicasse um ponto que pertencia ao mesmo tempo ao triângulo e ao quadrado, ao triângulo e ao círculo ou ao triângulo, ao quadrado e ao círculo, ele somente conseguia fazê-lo após uma reflexão muito longa e visível esforço, e era tomado ao mesmo tempo de uma forte incerteza subjetiva e de dúvidas sobre a correção de sua resposta (p. 485 ss.). Também aqui parece que o que constitui dificuldade para o doente é sobretudo ter de posicionar o mesmo “elemento” simultaneamente em diferentes contextos relacionais, concebê-lo como “pertencente” e relacionado a diferentes totalidades geométricas, pois é justamente isso que seria pressuposto em toda mudança livre de “visão”, mudança essa que se encontra bloqueada nas doenças afásicas e agnósicas.

82. Um dos pacientes de Head, um jovem oficial que inicialmente tinha executado de modo altamente deficiente as tarefas relativas ao “teste da mão, dos olhos e do ouvido”, conseguiu algum tempo depois, após seu estado ter melhorado sensivelmente, realizar de modo relativamente bom os referidos testes. Para explicar esse comportamento, ele

Isso nos faz lembrar que também a língua foi se formando como um órgão do pensamento puramente relacional somente de modo gradual e que é justamente isso o que constitui uma de suas maiores e mais difíceis realizações. Também ela parte, no início, da representação de determinações particulares, concretamente intuitivas, para ir então continuamente se remodelando por meio de diversos estágios intermediários, até atingir a expressão lógica da relação⁸³. Mas o problema que aqui se apresenta decerto não pertence exclusivamente à esfera da língua e da formação linguística de conceito nem consegue ser integralmente elucidado dentro dessa esfera. Também a “patologia da consciência simbólica” nos impele a uma outra versão desse problema, pois ela se manifesta tanto em determinados distúrbios de linguagem e em distúrbios do conhecimento perceptivo, como em certos distúrbios da ação. Ao lado do quadro clínico da afasia e da agnosia óptica e tátil encontramos o quadro clínico da apraxia. Procuramos inserir também essa última no círculo de nosso problema geral, questionando coisas como: se e em que medida também os distúrbios apráxicos nos fornecem uma visão mais profunda das leis estruturais

acrescentou: “I look at you and then I say ‘he’s got his hand on my left therefore it’s on the right’. I have to translate it, transfer it in my mind” [Eu olho para o senhor e então digo “ele colocou sua mão na minha esquerda, embora seja a direita”. Eu tenho de traduzir as coisas, de transferi-las em minha mente] (relato de doença n.º 8, de Head, vol. II, p. 23 ss.). Um outro paciente disse: “I’ve always said it is like translating a foreign language which I know but not very well; it’s like translating from French into English” [Eu sempre digo que isto é como traduzir uma língua estrangeira que eu conheço, embora não muito bem; é como traduzir do francês para o inglês] (relato de doença n.º 17, vol. II, p. 257 ss.).

83. Cf. vol. I, p. 159 ss., 174 ss., 187 ss. e 288 ss.

da ação? Como os distúrbios agnósicos e afásicos nos ajudaram a compreender de modo mais preciso a construção teórica do mundo da percepção e sua articulação peculiar?

5. Os distúrbios patológicos da ação

Cedo se percebeu que os distúrbios de linguagem, reunidos sob o conceito de afasia, bem como os distúrbios do conhecimento perceptivo, designados como agnosia óptica e tátil, muito frequentemente estão associados a distúrbios da ação. Foram justamente essas observações que repetidamente levaram à ideia de que ao conjunto dos sintomas da afasia e da agnosia poderia não estar ligada uma lesão ou deficiência de funções particulares estritamente delimitadas, mas sim que neles a inteligência em geral estaria necessariamente afetada de algum modo. Se tomássemos, juntamente com Pierre Marie, uma tal “deterioração intelectual” como a causa da afasia, pareceria não apenas compreensível, mas realmente necessário que tal deterioração de certa forma se manifestasse não apenas no âmbito da compreensão linguística e da expressão linguística do doente, como também no âmbito da ação, do comportamento prático. O que a observação ensinou foi que nesse âmbito não raro surgem graves lesões. Ainda que os doentes consigam executar corretamente determinada ação simples que lhes é solicitada, não estão mais em condições de realizar de modo correto nenhum ato complexo que seja composto de tais ações. Quando solicitado pelo médico, um doente é capaz, por exemplo, de mostrar a língua, fechar os olhos ou dar-lhe a mão, mas a operação tornar-se-á inse-

gura e deficiente assim que for solicitado ao doente que execute vários desses atos ao mesmo tempo⁸⁴. De modo ainda mais marcante manifestam-se lesões desse tipo quando o doente é confrontado com uma escolha, quando ele, em determinada situação concreta, tem de se decidir entre um “sim” ou um “não”. Assim, por exemplo, ele é capaz de responder corretamente às seguintes perguntas: “Você quer sair?” ou “Você quer ficar em casa?” desde que tais perguntas lhe sejam feitas assim, em separado; ele, porém, não compreende corretamente a pergunta quando lhe questionamos se ele quer uma coisa *ou* outra. Em um teste de Head em que, diante do doente, era espalhada sobre uma mesa certa quantidade de objetos de uso diário, como uma faca, uma tesoura, uma chave, o doente tinha de comparar tais objetos com outros que lhe eram postos em sua mão ou diante de seus olhos. Muitos doentes executavam essa tarefa sem cometer nenhum erro, desde que a tarefa consistisse em apontar sobre a mesa o equivalente ao objeto que lhes era apresentado às vistas ou ao tato; contudo, no momento em que lhes eram apresentados simultaneamente dois ou mais objetos, eles se confundiam. O ato da comparação entre o modelo e o equivalente era então executado de modo hesitante ou equivocado, ou nem sequer era executado⁸⁵. Em outros casos, o doente conseguia executar determinada ação de modo automático, mas não era capaz de produzi-la de modo voluntário: por exemplo, ele passava a língua nos lábios quando era necessário umedecê-los, mas não conseguia fazê-lo sem tal necessidade, ou seja, simplesmente atendendo à ordem

84. Cf., p. ex., relato de doença n.º 9, de Head, vol. II, p. 139 ss.

85. Cf., p. ex., relato de doença n.º 1, de Head, vol. II, p. 6 ss.

do médico⁸⁶. Em tudo isso parece inequívoco que, nos pacientes afásicos, a enfermidade afeta ou modifica não apenas a forma de seu pensamento e de sua percepção, como também a forma de seu querer e de sua ação voluntária. Com isso surge para nós a questão de saber se também essa alteração aponta para uma direção bem definida, que pode ser inteiramente observada, bem como se o fato de seguirmos nessa direção poderá servir para obtermos outras soluções para o problema teórico fundamental, que é um problema central em nossa investigação.

Antes, porém, de formular a questão desse modo geral, é importante delimitar de maneira mais precisa o quadro clínico da apraxia, conforme o que foi constatado pela observação clínica, examinando-o em suas especificidades. Hugo Liepmann foi o primeiro que, no decorrer das pesquisas fundamentais nessa área, tentou efetuar uma nítida distinção conceitual dessas especificidades diante da diversidade dos sintomas clínicos. Liepmann adotou o conceito geral de “apraxia”, e para ele esse conceito incluía todo distúrbio de movimentos voluntários que visam a determinado objetivo, desde que tais distúrbios não estejam condicionados nem à deficiência de movimento dos membros nem à deficiência do conhecimento perceptivo dos objetos aos quais a ação está voltada. Na apraxia, a mobilidade dos membros como tal é preservada, ela não é afetada nem por paralisia nem por fraqueza muscular, e, por outro lado, a deficiência na ação do doente não está baseada em uma falha do reconhecimento dos objetos. Em tais casos de falha de reconhecimento, como a que aparece na agnosia óptica e tátil,

86. Casos desse tipo estão mencionados, p. ex., em Jackson; cf. *Brain*, n.º 38, p. 37 ss. e 104 ss.

não se pode falar em apraxia em sentido estrito. “Quando alguém utiliza de modo equivocado um objeto, por tê-lo confundido, sua ação, sua πράττειν em si está com certeza absolutamente correta e ela só é alterada em função de pressupostos incorretos. A ação em si está em total conformidade com os pressupostos. Quem toma uma escova de dentes por um charuto, age muito corretamente ao tentar fumá-la”⁸⁷. Tendo alcançado com isso uma delimitação geral da apraxia, Liepmann seguiu em frente e distinguiu de modo definido duas formas básicas do distúrbio. A correta execução de uma ação pode ser impedida pelo erro da vontade no projeto da ação, ou seja, pelo erro da “ideia” que a vontade tem previamente da ação; ou então pode ser impedida pelo fato de que, embora esse projeto possa ser adequado, na tentativa de executá-lo, um ou outro membro não obedece ao “comando” da vontade. No primeiro caso, Liepmann fala de apraxia ideacional; no segundo, de apraxia motora. No caso da apraxia ideacional, é a intenção da ação global e a decomposição dessa intenção em atos específicos que é afetada de algum modo. Para que esses atos específicos se integrem de modo correto, para que eles se reúnam para compor o todo de uma ação, eles precisam ser idealizados e executados em certa ordem. É justamente esse procedimento que parece estar perturbado na apraxia ideacional. Aqui ocorre a mistura ou a confusão tempo-

87. Hugo Liepmann, *Über Störungen des Handelns bei Gehirnkran-ken*, Berlim, 1905, p. 10 ss.; na sequência, ver em especial o trabalho de Liepmann, *Das Krankheitsbild der Apraxie*, Berlim, 1900. Para orientações, ver também os relatórios concisos de Karl von Kleist, “Der Gang und der gegenwärtige Stand der Apraxieforschung”, in *Ergebnisse der Neurologie und Psychiatrie*, vol. I, caderno 2, 1911, e K. Goldstein, “Über Apraxie”, separata do *Medizinische Klinik Heft*, n° 10, 1911.

rária de componentes particulares de uma estrutura complexa da ação. Se, por exemplo, colocamos na mão do doente um charuto e uma caixa de fósforos, ele abre a caixa e a aperta como se ela fosse um cortador de charutos; então, em vez de tirar um palito da caixa, ele esfrega o charuto na lateral da caixa de fósforos⁸⁸. Aqui são, portanto, executados movimentos que de fato pertencem ao conjunto de movimentos desejado, mas eles não são realizados nem com a completude necessária nem na ordem correta. No caso da “apraxia motora”, por outro lado, não é o projeto do movimento em si que está de algum modo patologicamente alterado; ao contrário, aqui esse projeto em geral é concebido de forma correta, mas apesar disso não pode mais ser convertido em ação do mesmo modo como nas pessoas normais. O membro afetado pela doença como que se recusa a obedecer à vontade: ele não se deixa mais forçar na direção que a vontade lhe prescreve. Isso aparece de modo mais evidente quando um dos membros, por assim dizer, se desliga da estrutura global da vontade e do fazer, enquanto outros membros mantiveram sua capacidade de executar movimentos de maneira correta. Por exemplo, no célebre caso do “conselheiro de Estado”, relatado por Liepmann, caso esse que se tornou uma espécie de caso clássico na pesquisa sobre a apraxia, o fato curioso era que o doente não conseguia executar os movimentos mais simples quando tentava fazê-lo com a mão direita, mas, ao executar as mesmas ações com a mão esquerda, em geral conseguia realizá-las sem problemas. Aqui, portanto, não se pode negar ao “eu” do doente, ao doente em si

88. Bonhoeffer, *Archiv für Psychiatrie*, vol. 37, p. 38 ss.; apud Liepmann, *Über die Störungen des Handelns*, op. cit., p. 22 ss.

enquanto sujeito unitário, a correta compreensão da tarefa, bem como todas as demais condições psicointelectuais para sua solução. Quando, por exemplo, o doente conseguia remover com a mão esquerda a tampa de uma garrafa e enchia então um copo de água, ele demonstrava com isso que, do ponto de vista intelectual, ele dominava os movimentos específicos presentes na sequência dessa ação, bem como que ele sabia organizá-los na ordem adequada. Desse modo, o “processo ideacional” global transcorria de modo inteiramente normal. Por outro lado, o fato de ele não conseguir executar o mesmo movimento com a mão direita demonstra que o distúrbio, em vez de estar localizado nesse processo ideacional, está antes localizado na transferência desse processo para o mecanismo motor da mão direita. A apraxia, nesse caso, não constitui tanto um distúrbio psíquico geral, mas um distúrbio localizado em membros específicos; ela mostra como o aparato sensório-motor de determinado membro específico pode estar “separado” do processo psíquico global⁸⁹. Os próprios doentes parecem sentir essa “separação” peculiar. Assim, um paciente de Heilbronner, apráxico em relação ao lado esquerdo, queixava-se de não poder confiar em sua mão esquerda: enquanto a mão direita ficava no lugar onde ele a colocava, dizia o paciente, ele nunca podia fiar-se de que a esquerda ocasionalmente não estaria fazendo certos movimentos não desejados por ele. As ações realizadas por essa mão nunca eram designadas pelo doente como suas próprias ações: ele não as sentia de modo algum como algo que lhe pertencia, e isso também era expresso de modo verbal, pois ele usava

89. Liepmann, *Über die Störungen des Handelns*, op. cit., p. 36 ss.

a terceira pessoa para se referir a elas⁹⁰. Praticamente não pode haver dúvida de que os distúrbios patológicos dessa natureza são de importância crucial para a psicologia global da “ação”, bem como de que eles são capazes de nos proporcionar uma visão mais profunda do problema central da “vontade” e dos movimentos voluntários. No entanto, em conexão com nossa questão básica, temos inicialmente de deixar de lado esses fenômenos da apraxia “motora” e da apraxia cinestésica, para nos concentrarmos nos fenômenos reunidos por Liepmann sob o nome de “apraxia ideacional”. É justamente aqui que a “teoria” e a “prática” novamente se aproximam: evidencia-se aqui que a forma da ação está inseparavelmente ligada à forma do pensamento e da ideação. Isso faz suscitar agora a questão geral sobre que tipo, que tendência e que direção da “ideação” caracteriza nossas ações voluntárias e especificamente as separa de ações de outra natureza. Será que também aqui veremos aquela distinção que se comprovou na investigação precedente, a saber, a distinção existente entre uma forma de ação “imediatamente” e uma “mediata”, entre uma atitude mental com o caráter da “apresentação” e da “representação”, entre uma vinculação à impressão sensorial e aos objetos sensuais, e entre uma atitude de desvencilhar-se desse vínculo e passar a uma outra esfera, a uma esfera simbólico-ideacional?

Um dos fenômenos mais conhecidos, observados universalmente no âmbito dos distúrbios apráxicos, é o fato de que também aqui o quadro clínico é extremamente variável se nos contentarmos em reunir apenas as

90. Heilbronner, in Max Lewandowsky, *Handbuch der Nervenkrankheiten*, vol. II, op. cit., p. 1044 ss.

ações isoladas que o doente é capaz de realizar. Logo observamos que com isso, assim como na descrição dos distúrbios afásicos, não chegaremos a nenhum resultado claro e preciso. Vimos que os distúrbios de linguagem não podem ser deduzidos do mero uso de palavras por parte do doente e que, sob certas circunstâncias, o doente pode dispor inteiramente de uma palavra que, sob outras condições, não lhe ocorre. O mesmo pode ser dito também quanto à ação e à execução de certos movimentos. Há situações em que tais movimentos são executados sem dificuldades, ao passo que em outras sua execução é totalmente impossível. Por exemplo, o doente não consegue fazer um gesto de ameaça, mas no momento em que ele próprio fica zangado executa perfeitamente tal gesto. Um outro não consegue, quando lhe é solicitado, erguer a mão em juramento, mas a erguia imediatamente quando as palavras da fórmula linguística do juramento lhe eram ditas em voz alta. Para expressar diferenças dessa natureza é preciso distinguir entre movimentos "concretos" e "abstratos". Por movimentos abstratos devem-se entender aqui os movimentos voluntários isolados que são executados a partir de uma ordem; por movimentos concretos, aqueles movimentos da vida diária que em determinadas situações são efetuados de modo mais ou menos automático. Um paciente de Goldstein que apresentava graves lesões em todos os seus movimentos "abstratos" demonstrava praticamente não ser limitado por nenhuma lesão significativa em suas tarefas do dia a dia: ele tomava banho sozinho, ele mesmo se barbeava, arrumava todas as suas coisas, conseguia abrir uma torneira, acender a luz etc. Mas todas essas atividades somente eram realizadas com sucesso se o doente pudesse ter à mão o objeto real. Se, por exemplo, pedís-

semos ao doente que batesse à porta, ele somente o fazia se conseguisse tocar a porta com seu dedo; contudo, o movimento era imediatamente interrompido se fizéssemos com que ele desse ainda que só um passo para trás, impedindo-o assim de efetivamente tocar a porta com o dedo. Do mesmo modo, o doente conseguia bater um prego se, tendo um martelo à mão, estivesse diretamente diante da parede; porém, no momento em que lhe era tirado o prego e ele era solicitado a apenas indicar o movimento de pregar, ele ficava paralisado ou então fazia, no máximo, um movimento indefinido totalmente diferente do movimento anteriormente executado. Se uma tira de papel fosse colocada sobre a mesa, ele conseguia assoprá-la se isso lhe fosse solicitado. Entretanto, de modo algum era capaz de efetuar o mesmo movimento do assopro se o pedaço de papel era retirado de sua frente. O mesmo ocorria com os movimentos puramente expressivos: o doente não era capaz de rir se isso lhe fosse solicitado, mas ria normalmente se no decorrer de uma conversa lhe era feita alguma observação engraçada⁹¹. Mesmo quando fazemos o movimento desejado na frente de doentes desse tipo, é muito raro eles conseguirem imitar tais movimentos, ou então a imitação ocorre de tal forma que o movimento não é reproduzido como um todo, mas é realizado apenas de modo parcial e somente a partir de partes isoladas apreendidas pelos doentes. Mesmo quando aparentemente, levando-se em conta apenas o efeito externo, é realizada uma boa imitação, o *tipo* geral da ação é alterado.

91. Para mais detalhes a esse respeito, ver o artigo de Goldstein, "Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen", in *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 54, p. 147 ss.

Se era desenhado um círculo para o doente, seu olhar oscilava continuamente do médico, que fazia os movimentos, para a sua própria mão. Era possível ver claramente como ele imitava o movimento parte por parte. Na verdade o que ele desenhava não era realmente um círculo, mas apenas linhas curtas, que ele ordenava em uma sequência e que era com efeito algo similar a um círculo, aliás, melhor dizendo, a um polígono de vários lados. O fato de que ele realmente estava longe de fazer um círculo ficava bastante evidente porque uma alteração repentina nos movimentos que estavam sendo feitos à sua frente fazia com que ele alterasse facilmente o movimento que se iniciara como um círculo para uma elipse ou para qualquer outra figura⁹².

Procuramos aqui reproduzir apenas certos traços característicos do quadro clínico da apraxia. Façamos agora uma pausa para questionar como esses traços devem ser avaliados do ponto de vista teórico. Assim como os distúrbios afásicos, a perda de determinadas imagens da memória era vista antigamente como a verdadeira causa da alteração do comportamento do doente. Assim como os distúrbios na compreensão de palavras ou no uso da escrita eram atribuídos à perda de “imagens acústicas” ou “imagens escritas”, procurava-se explicar as alterações na ação essencialmente a partir de lesões da “memória”, da capacidade de recuperar impressões anteriores, sobretudo impressões situadas no âmbito cinestésico. Em seguida a Wernicke, que procurou aplicar essa explicação a todo o âmbito dos distúrbios de “assimbolia”, Liepmann também via inicialmente como condição básica de alterações patológicas da ação o fato de que nos

92. Ibid., p. 166 ss.

doentes “a lembrança de determinadas formas de movimento, que foram aprendidas, havia sido completamente extinta ou, ao menos, era muito dificilmente recuperada, de tal forma que ao lidar com objetos, por exemplo, ela só emergia mediante o auxílio de impressões cinestésicas de ordem óptica e tátil que fluíam dos objetos em questão”. Essa incapacidade de executar movimentos a partir da memória – uma incapacidade que não está de modo algum restrita somente aos movimentos expressivos, mas que surge também em outras manipulações de objetos conhecidos – aparece, assim, em Liepmann como o cerne dos distúrbios “apráxicos”⁹³. Parece, contudo, que a teoria que atribui a origem da apraxia essencialmente a uma lesão de processos puramente reprodutivos não satisfizesse Liepmann por muito tempo, de modo que ele tentou refiná-la e modificá-la⁹⁴. O que depõe inicialmente contra essa ideia é o fato levantado e reconhecido pelo próprio Liepmann⁹⁵, a saber, que deficiências muito similares àquelas manifestadas no movimento “livre” também costumam aparecer nos pontos em que ocorre a

93. Cf. Hugo K. Liepmann, “Die linke Hemisphäre und das Handeln”, 1905, reproduzido in *Drei Aufsätze aus dem Apraxiegebiet*, Berlim, 1908, p. 26 ss. e 33 ss.

94. Em uma palestra proferida por Liepmann em 1908 no Congresso Anual de Alienistas de Frankfurt am Main, a explicação da apraxia a partir de meros distúrbios de “reprodução” foi, até onde vejo, definitivamente abandonada; o próprio Liepmann ressaltou aí que a apraxia não podia ser definida de modo genérico como sendo uma perda de lembranças e de memórias ou como a consequência de um distúrbio de inteligência, no sentido utilizado na teoria de Pierre Marie (“Über die Funktion des Balkens beim Handeln”, reproduzido in *Drei Aufsätze aus dem Apraxiegebiet*, op. cit., p. 66 ss.).

95. Cf. Hugo K. Liepmann, “Die linke Hemisphäre und das Handeln”, op. cit., p. 27 ss.

mera imitação de movimentos. Quando o doente não consegue executar certo movimento simplesmente porque não é capaz de recuperar de memória a imagem desse movimento, será que ele não estaria apto a pelo menos repeti-lo, se tal movimento fosse executado diante dele por uma outra pessoa e, com isso, a imagem perdida lhe fosse trazida à memória novamente e de modo imediato? Além disso, esse modo de explicar parece não levar em conta justamente os traços mais delicados do quadro clínico da apraxia, conforme constatado pelo próprio Liepmann, ou seja, precisamente o caráter específico das anomalias aqui apresentadas. Quando Goldstein apresentou-me, no Instituto Neurológico de Frankfurt, o caso de seu paciente "Sch.", anteriormente mencionado, o que me pareceu um dos traços mais marcantes e surpreendentes foi o fato de que ele, após realizar um movimento que ainda conseguia executar de modo absolutamente correto e direto, interrompia-se no mesmo instante em que o, por assim dizer, "substrato" objetivo era afastado dele. Ao passo que ele, estando diante da porta, executara corretamente, ainda há pouco, o movimento de bater nessa porta com sua mão esquerda, parava imediatamente de efetuar tal movimento, tão logo era afastado de tal porta, ainda que apenas à distância de um passo: o braço já erguido ficava agora expressamente como que vagando no ar e não obedecia a nenhuma ordem do médico de continuar realizando o movimento correspondente. Deveríamos realmente supor que nesse caso a imagem do movimento de bater à porta, ou seja, de um movimento que alguns segundos atrás fora realizado pelo paciente, desapareceu de sua memória? Será que por causa da falta da lembrança da imagem cinestésica do assopro o paciente, que ainda há pouco assoprou

para longe um pedaço de papel sobre a mesa, não consegue repetir o movimento, quando ele tem de realizá-lo sem o objeto, ou seja, assoprar no vazio? Evidentemente, um fenômeno tão peculiar exige uma explicação diferente e mais profunda do que aquela que pode ser obtida ao recorrer-se a quaisquer mecanismos de associação. Goldstein tentou fornecer essa explicação, apontando a dependência fundamental existente entre todos os movimentos e, especialmente, entre todas as ações voluntárias “abstratas” e os processos ópticos. No caso de seus dois “cegos psíquicos”, ele conseguiu demonstrar como toda lesão do reconhecimento óptico e da representação óptica estava geralmente associada a graves distúrbios na capacidade de movimento e de ação. Para ele, isso parece por fim estar baseado no fato de que todo movimento voluntário que realizamos ocorre por determinado meio e diante de um “pano de fundo”. “Não realizamos nossos movimentos em um espaço ‘vazio’, que não possui relação com tais movimentos, mas em um espaço que tem uma relação bastante determinada com esses movimentos: movimento e pano de fundo são efetivamente fatores de um todo único que se separam apenas de forma artificial.” Como o cego psíquico, cujas vivências óptico-espaciais foram gravemente afetadas, não consegue mais obter um meio opticamente fundado para seus movimentos, tais movimentos são geralmente prejudicados ao extremo ou, ao menos, mostram uma “forma” diferente da forma das pessoas normais. Mesmo quando eles efetivamente ainda parecem manter-se relativamente normais, estão, porém, baseados em um fundamento totalmente diferente: o “pano de fundo” é agora deslocado do âmbito óptico para o cinestésico. Goldstein defende que a diferença crucial e decisiva exis-

tente entre o pano de fundo baseado no âmbito óptico e no cinestésico consiste sobretudo no fato de que o cinestésico é muito mais suscetível a livres variações do que o óptico. “Enquanto o pano de fundo óptico é independente de meu corpo e de meus movimentos – sendo que o espaço opticamente representado não se movimenta com a alteração da posição de meu corpo, pois ele é externo, fixo e permite que nele realizemos nossos movimentos de diversas formas –, o pano de fundo cinestésico está muito mais intimamente ligado a nosso corpo. Uma superfície cinestesicamente fundada está sempre em certa relação com meu corpo, a imagem cinestesicamente representada do ato de escrever contém de antemão o substrato da escrita numa relação muito definida com meu corpo, ao passo que no âmbito óptico sou eu que ajusto meu corpo a essa imagem.” No caso de um dos cegos psíquicos pesquisados por Goldstein evidenciava-se de modo característico que seu espaço era sempre orientado pela posição respectiva de seu corpo. “Em cima” significava para esse doente sempre o local em que se encontrava sua cabeça; “embaixo” era o local em que seus pés se encontravam, de modo que, estando ele deitado em um sofá, não era capaz de indicar corretamente a parte de cima e a parte de baixo de seu quarto. Também os movimentos relacionados à escrita e ao desenho, realizados por ele, ficavam aproximadamente no mesmo plano, que não era propriamente vertical, mas um pouco inclinado para trás. Ele assimilara que essa era a posição mais confortável para se escrever quando se está de pé; mas ele

[...] não era capaz de simplesmente transpor esse plano, ou seja, de escrever em um outro plano. Se isso lhe fosse

solicitado, esse novo plano, em que o movimento deveria ser realizado, precisaria ser antes arduamente conquistado [...] Assim, por exemplo, ao ser solicitado a desenhar um círculo em uma superfície horizontal, o paciente apertou a parte superior de seus braços junto ao corpo, sustentou os antebraços em ângulo reto em relação à parte de cima dos braços e passou a fazer movimentos pendulares com o tronco, de modo que com isso os antebraços de algum modo se movimentavam na direção horizontal. Com base nas sensações cinestésicas, ele identificou então a superfície em que seus antebraços se movimentavam como a superfície horizontal, e fazia nela o movimento da escrita conforme o descrito. Se o plano cinestésico está fortemente ancorado, uma alteração da posição de todo o corpo também altera de modo correspondente a posição do plano que lhe é mais confortável. Isso pode ser facilmente demonstrado se fizermos com que o doente primeiramente escreva de pé e depois deitado. O plano em que ele escreve conserva sempre essa posição de seu corpo; ambos os planos naturalmente se encontram objetivamente em ângulo reto em relação ao outro, assim como também as posições do corpo⁹⁶.

Resulta daí novamente um traço altamente característico e significativo; pois é precisamente essa dificuldade ou incapacidade de “transpor”, de variar livremente o sistema de referência, dificuldade essa encontrada nas mais diversas operações dos pacientes afásicos ou agnósticos, que parece ser de fato o ponto central de seu distúrbio “intelectual”. Assim como nas ações desses doentes sempre voltamos a encontrar essa incapacidade tam-

96. Goldstein, “Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen”, in *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, op. cit., p. 162 ss. e 169 ss.

bém em suas operações aritméticas, em sua forma de se orientar no espaço, em suas expressões linguísticas. No entanto – e isso realmente deve ser questionado – será que essa alteração tão geral mostrada no comportamento do doente pode ser suficientemente explicada a partir da alteração da forma de sua experiência óptica? Ou será que não deveríamos procurar uma causa geral para ela em conformidade com o caráter geral do distúrbio? Inicialmente, a minuciosa observação clínica feita por Goldstein no paciente “Sch.” efetivamente mostra que para executar certas ações esse paciente precisava não apenas do auxílio fornecido pelo sentido óptico, como também daquele fornecido pelo tato. Mesmo quando continuava olhando a porta, ele não conseguia mais executar corretamente o movimento de bater nela no momento em que não conseguia mais alcançá-la, no momento em que não conseguia realmente tocá-la. O “projeto do movimento” fracassou não apenas quando foi tirado do doente o suporte óptico, mas também o suporte tátil, ou seja, quando a porta foi afastada de suas vistas ou quando ela deixou de estar próxima a ele, não lhe sendo mais imediatamente “tangível”. Por outro lado, vimos que a dificuldade fundamental da “transposição” não é de modo algum observada apenas nos doentes cujo reconhecimento e representação ópticas estão particularmente afetados; também nos casos de afasia, em que essas capacidades estão aparentemente preservadas, encontramos essa dificuldade. Os testes da mão, dos olhos e dos ouvidos, aplicados por Head em seus pacientes, demonstraram que a falha nas respostas não estava fundada no fato de as experiências ópticas serem de certa forma deficientes, pois assim que o médico se colocou atrás deles e fez com que eles observassem os movimentos que ele

fazia através do espelho, os pacientes geralmente repetiam tais movimentos sem problemas⁹⁷. A mim me parece que há aqui um indício que nos aponta em que direção a alteração da ação se move nos casos da afasia e da agnosia óptica. Lembro-me de que o mesmo paciente de Goldstein, cujos distúrbios “apráticos” foram observados anteriormente, também apresentava à primeira vista um distúrbio de linguagem altamente marcante. Repetir as palavras ditas pelo médico era difícil para ele, embora não lhe fosse totalmente impossível: o grau de dificuldade dependia do conteúdo daquilo que havia sido dito. Ele repetia normalmente a frase: “Eu consigo escrever bem com a minha mão esquerda”, mas não conseguia pronunciar a mesma frase se a palavra “esquerda” fosse substituída pela palavra “direita”. Isso porque nessa segunda frase ele estaria sendo estimulado a dizer algo “que não corresponderia à realidade”, visto que, em virtude de sua hemiplegia, ele não conseguia mover sua mão direita⁹⁸. Não seria a mesma limitação, a mesma “fixação ao objeto” e à “posição objetiva e concreta da coisa” que estaria expressa no comportamento global do doente? Ele somente conseguia atuar com base em um objeto real, em um objeto presente e dado de modo sensual, e não a partir de um objeto meramente imaginado ou mentalmente representado. Enquanto ele possuía esse suporte em um objeto real, realizava as operações de tal modo que praticamente não se diferenciava do modo de agir das pessoas normais. Ele possuía uma orientação satisfatória no espaço: em seu ambiente habitual ele se orientava perfeitamente bem, de tal modo que, por exemplo,

97. Ver, anteriormente, p. 441 ss.

98. Ver, anteriormente, p. 433 ss.

conseguia circular sozinho no hospital, conseguia encontrar sem dificuldades a porta de seu quarto etc. Porém, todas essas habilidades deixavam de existir se, em vez de se mover em um “espaço objetivo” e fixo, o doente tivesse de se mover em um espaço livre da imaginação. Ele batia normalmente o prego na parede, mas o movimento que acabara de executar lhe era subitamente impossível assim que lhe era tirado o substrato, seu fundamento objetivo e sensual. Ele não era capaz de repetir o movimento de bater um prego no “vazio”. Heilbronner relata que muitos de seus pacientes, quando eram solicitados a executar movimentos sem objeto – por exemplo, o gesto de contar dinheiro, de abrir a porta – após uma pausa para pensar, realizavam os mais estranhos movimentos com os dedos e contorciam as juntas, efetuando verdadeiros trejeitos, acompanhados de expressões de evidente contrariedade e insatisfação. Um desses pacientes, um farmacêutico que foi solicitado a fazer com sua mão esquerda, afetada pela apraxia, o movimento de enrolar uma bolinha (esfregar o dedo indicador no polegar), declarou que essa tarefa era um verdadeiro “tormento”⁹⁹. Um outro doente conseguia lidar de modo correto com todos os objetos de uso diário, desde que esses objetos lhe fossem fornecidos no modo habitual e sob todas as condições habituais; contudo, ele não conseguia manuseá-los, se as circunstâncias fossem outras. Na hora da refeição conjunta ele pegava o garfo, o copo etc. tal qual uma pessoa normal, mas fora dessa situação ele realizava movimentos totalmente sem nexos com esses mesmos

99. Heilbronner, in Lewandowsky, *Handbuch der Nervenkrankheiten*, vol. II, op. cit., p. 1039 ss.

objetos¹⁰⁰. Vemos como aqui as ações específicas preservaram seu sentido dentro de situações concretas muitas definidas, mas como elas ao mesmo tempo de certo modo se fundiram a essas situações, como não podem ser desvincilhadas delas e serem independentemente efetuadas. O que dificulta essa livre utilização, em tais casos, parece não ser tanto o fato de o doente não conseguir obter um espaço sensualmente óptico como um meio e pano de fundo para seus movimentos, mas o fato de não dispor de um “espaço de atuação” para seus movimentos. Isso porque tal espaço é um produto da “imaginação produtiva”: ele exige que sejamos capazes de substituir aquilo que está presente por algo não presente, o real pelo possível. O indivíduo normal executa o movimento de bater um prego tanto em uma parede meramente “imaginada”, como em uma parede real, porque ele consegue variar livremente os elementos sensualmente dados, porque “em pensamento” ele é capaz de substituir algo presente aqui e agora por um outro algo não presente, colocando esse último no lugar do primeiro. No entanto, é justamente essa forma de variação, de substituição que, conforme vimos, é seriamente afetada no doente. Seus movimentos e ações possuem algo de estereotipado: eles só podem ser executados nos moldes fixos e habituais e, por assim dizer, em combinações rígidas. O espaço dentro do qual eles se movem de modo relativamente bem e seguro é aquele espaço restrito, em que as coisas sólidas se encontram; ele não constitui mais o “espaço simbólico” livre e amplo da representação. O doente consegue, por exemplo, dar corda em um relógio quando colocamos um relógio em sua mão, mesmo que

100. Heilbronner, *Über Asymbolie* Brestau, 1897, p. 16 ss.

isso: requeira um movimento realmente complicado; contudo, não é capaz de “atualizar” esse mesmo movimento e de, a partir dessa mera atualização, executá-lo normalmente, se lhe tiramos o substrato sensual para realizar essa tarefa, ou seja, quando lhe tiramos o relógio da mão¹⁰¹. Isso porque essa atualização pressupõe mais do que um mero espaço de coisas: ela requer um espaço “esquemático”. Justamente essa incapacidade para o esquematismo, para o movimento não apenas dentro de um esquema espacial, mas também dentro de um esquema mental manifestou-se repetidamente no comportamento linguístico dos doentes mesmo quando sua compreensão de palavras e frases usuais, bem como o uso da linguagem no dia a dia não tinham sido essencialmente afetados. Também aqui o distúrbio quase não é perceptível, desde que, no uso da linguagem, o doente possa fixar-se no objeto e desde que ele possa progredir da designação de um objeto concreto para outro; o distúrbio, porém, manifesta-se de modo claro quando o doente é estimulado a substituir um objeto por outro, a compreender e a utilizar corretamente uma analogia linguística ou metáfora¹⁰². Com isso também seu modo de falar apresenta algo de peculiarmente rígido, também a ele falta o “espaço de atuação”, que é o que primeiro confere à língua sua amplitude, bem como sua vivacidade e mobilidade totais. Em ambos os casos – tanto na linguagem como na ação do doente – é justamente a força da “representação” que se encontra precocemente debilitada, ao passo que tudo aquilo que está relacio-

101. Ver o relato sobre o paciente “Sch.”, elaborado por Goldstein, op. cit., p. 153 ss.

102. Ver, acima, p. 433 ss.

nado à mera “apresentação” é relativamente bem-sucedido¹⁰³.

Por conseguinte, se retomarmos os termos que utilizamos inicialmente, não é apenas o modo de “ver”, mas antes a forma da “visão” que parece ser afetada nesses casos, e em virtude dessa lesão todo o “projeto do movimento” é prejudicado. Isso porque todo projeto livre de movimento requer um determinado modo de “visão” – uma antecipação mental, uma “pré-visão” do futuro, do meramente possível. Às vezes parece que um doente que

103. O estereótipo peculiar da ação desse doente podia ser nitidamente observado tanto em seu comportamento global como em suas ações particulares. Se, por exemplo, lhe fosse solicitado que executasse o movimento de bater continência, ele primeiramente repetia baixinho essa ordem, utilizando-a por assim dizer como uma fórmula linguística fixa, com base na qual ele, como que por um impulso automático, levava a mão direita à têmpora direita. Se, no entanto, segurássemos seu braço direito e lhe solicitássemos que fizesse o cumprimento com a mão esquerda, ele conseguia, após alguma hesitação, utilizar também essa mão para realizar o respectivo movimento: contudo, a mão não era deslocada para o lado correspondente da cabeça, mas ia novamente para o mesmo lado, ou seja, ia para a têmpora direita e não para a esquerda. Esse lado é fixado como o “alvo” do cumprimento militar e não pode ser arbitrariamente alterado por outro. Este estar preso a uma “fórmula” fixa, tanto no sentido linguístico quanto motor, manifesta-se também naqueles casos em que o doente, embora seja capaz de executar o movimento do juramento, somente consegue erguer a mão direita, bem como o dedo correspondente, quando as palavras da fórmula do juramento lhe são ditas em voz alta. “Dans les épreuves ordinaires” – assim relata Van Woerkom sobre aquele paciente que mostrava ter o distúrbio característico da noção de espaço (ver, anteriormente, p. 420 ss.) – “l’apraxie ne se manifeste pas: il allume une bougie, plante un clou dans une planche, fait un serment, le geste menaçant etc. Cependant au début d’une action, il y a toujours une période latente; pour le faire marquer le geste menaçant la réaction ne vient qu’après que je lui ai dit: Comment ferais-tu, si l’on t’avait volé quelque chose? Le geste du serment n’est exécuté qu’après que j’ai prononcé la formule réglementaire” (*Revue Neurologique*, XXVI, p. 114 ss.).

sofre de apraxia apreende corretamente determinada ideia de alvo: porém, todo novo estímulo sensorial que surge, todo estímulo que vem de fora é capaz de logo desviá-lo novamente de seu caminho e de conduzir a ação a uma direção errada. A ideia de alvo é suplantada – conforme expresso por Liepmann – por uma outra ideia “estesiogênica”¹⁰⁴. Em outros casos, parece que uma ideia de alvo mais ou menos indefinida ainda perpassa uma certa sequência de ações do doente; ela, porém, não é mais apreendida de modo nítido e claro o bastante para colocar toda a ação sob uma perspectiva e articulá-la de acordo com essa perspectiva. As fases específicas da ação compõem um mero agregado; de algum modo elas ainda são executadas “em conjunto”, mas não se “encaixam” em uma ordem adequada. Em lugar de uma estrutura teleológica, surge um mero fluxo de coisas; em vez de uma formação manifesta por um propósito que confere a cada fase da ação seu lugar inequívoco no todo, sua inconfundível determinação temporal e objetiva, o que prevalece aqui é um mero mosaico de atos parciais que ora se misturam de um, ora de outro modo. Surge, então, aquela forma de ação dissoluta ou fragmentária, que Liepmann descreveu sob o nome de “apraxia ideacional”. “Em todas as ações voluntárias” – já ressaltava Jackson – “há um preconceito (*preconception*). A ação é potencialmente executada, antes de ser realmente efetuada; o ‘sonho’ da operação precede a operação em si”¹⁰⁵. O doente, que na maioria dos casos ainda consegue realizar corretamente

104. Cf. Liepmann, *Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, op. cit., p. 27 ss., bem como os exemplos aqui citados da obra de Arnold Pick, *Studien über motorische Apraxie und ihr nahestehende Erscheinungen*, Viena, 1905.

105. Hughlings Jackson, in *Brain*, n° 38, 1915, p. 168 ss.

determinada ação com base na necessidade imediata e na exigência momentânea, não consegue “sonhar” dessa maneira, não consegue penetrar previamente o futuro por meio de uma mera projeção. Alguns pacientes que, quando solicitados, não eram capazes de encher um copo de água faziam-no imediatamente quando eram impelidos pela sede¹⁰⁶. De modo geral, quanto mais diretamente voltados para o alvo específico os pacientes estavam, tanto mais bem-sucedida era a ação, ela piorava incrivelmente na medida em que entre seu início e seu final era inserida uma série de ligações intermediárias, que deveriam ser consideradas como tais e deveriam ser avaliadas em seu significado para a ação global. Isso aparece de modo muito nítido, por exemplo, quando alguns pacientes de Head reclamam de não conseguir efetuar tacadas “indiretas” no jogo de bilhar: eles conseguem bater em uma bola quando se concentram diretamente nela; contudo, não são capazes de bater numa bola por meio de tabela, ou seja, de efetuar a jogada batendo em uma outra bola para que ela, por sua vez, bata em uma terceira¹⁰⁷.

106. Hugo Liepmann, *Drei Aufsätze aus dem Apraxiegebiet*, op. cit., p. 15 ss. No geral, Liepmann chama a atenção (p. 28 ss. e 34 ss.) para o fato de que apenas em uma pequena parte dos casos tratados por ele e sob condições muito especiais tenha ocorrido uma manipulação deficiente dos objetos, sendo que, no geral, tais ações transcorreram aqui sem maiores problemas. “Em no máximo um quarto dos casos dispráxicos em geral, o distúrbio se manifesta como uma lesão da capacidade de manipular objetos.”

107. Ver relato de doença n.º 8, de Head (vol. II, p. 113 ss. e 122 ss.), bem como o relato de n.º 10 (vol. II, p. 171 ss.), em que o paciente dizia: “A straight shot with two balls was not so bad, but the third ball confused me. I seemed to think of three functions at the same time and got muddled” [Uma jogada direta com duas bolas não era tão ruim, mas a terceira bola me confundia. Parecia que eu tinha de pensar em três funções ao mesmo tempo e isso me deixava atrapalhado].

Tal operação indireta sempre é, fundamentalmente, simbólica: ela precisa desvincular-se da presença do objeto real e ter em vista um alvo ideal, meramente imaginado e recuperado por meio da livre atualização. Aqui se encontra presente o mesmo comportamento “reflexivo” que também caracteriza a linguagem e que é imprescindível para a sua estruturação. Assim como um distúrbio desse comportamento prejudica e inibe o uso da linguagem, costuma ocorrer tal inibição também em relação a todas as outras atividades que – por exemplo, a habilidade de ler ou de escrever –, em vez de ter relação com os objetos em si, têm antes relação com os “signos” dos objetos e com seus respectivos significados. E também aqui é possível observar a mesma gradação, pois na maioria dos casos não é simplesmente o ato de ler ou de escrever que parece ser afetado, mas eles incluem certas operações, a partir das quais o desvio do comportamento do doente em relação ao comportamento das pessoas normais pode ser especialmente identificado. Quanto mais a correta execução da operação requiera uma espécie de “transposição”, de transição de um sistema para outro, tanto mais os distúrbios se manifestam de modo mais intenso. O doente consegue copiar um texto, se a operação corresponder a uma simples cópia, ou seja, se ele puder reproduzir de modo exato todas as letras; do contrário, a transição de uma forma de escrita para outra, isto é, a conversão de um texto impresso em um manuscrito seria difícil ou impossível¹⁰⁸. O ato espontâneo de escrever pode ser gravemente afetado, ao passo que escrever um ditado pode ser algo executado de modo relativamente bom. E também aqui ocorrem as mais notáveis diferen-

108. Cf. documentação detalhada em Head, vol. I, p. 317 ss.

ças, dependendo de estar em jogo o uso de uma fórmula escrita fixa que, pela repetição, se tornou um estereótipo, ou um ato livre da expressão escrita. Um paciente de Head conseguia, quando solicitado, escrever seu próprio nome e seu endereço corretamente; mas ele fracassava quando lhe era passada a tarefa de escrever o endereço de sua mãe, embora ela morasse na mesma casa que ele¹⁰⁹. Também aqui não importa tanto o conteúdo da tarefa, mas sua forma; também aqui o critério não reside na mera execução da operação, mas naquilo que essa execução significa de acordo com a totalidade das circunstâncias e de acordo com as condições sob as quais ela se encontra.

Nesse ponto, porém, iremos nos deter. Com certeza, há muito o leitor de filosofia está tendo a impressão de que nos demoramos por demais na observação dos casos patológicos e de que penetramos excessivamente nos detalhes desses casos. Ocorre, porém, que não pudemos prescindir desse caminho, já que queríamos obter com ele um entendimento real de nosso problema geral. Aliás, justamente os melhores e mais minuciosos conhecedores desse campo, por quem nos deixamos conduzir, são unânimes em afirmar que, na esfera dos distúrbios aqui tratados, não somos ajudados por nenhuma sintomatologia geral, nenhuma lista simples de habilidades e de deficiências. Cada caso oferece outra vez um novo quadro e precisa ser entendido a partir de seu próprio cerne especial. Não se trata aqui de um distúrbio de qualquer “faculdade” geral – a faculdade de falar ou de agir de modo propositado, a faculdade de ler ou de escrever. Segundo expressivamente formulado por Head, não há

109. Head, vol. I, p. 38 ss. e 198 ss.

nenhuma faculdade geral desse tipo, assim como não há uma faculdade geral para comer ou para andar¹¹⁰. Tal visão de substância deve antes ser substituída por uma visão de função: o que temos aqui diante de nós não é a perda de uma faculdade, mas a conversão, a transformação de um processo psíquico e intelectual altamente complexo. De acordo com a alteração dessa ou daquela fase característica do processo global, podem surgir quadros clínicos completamente diferentes, que não precisam ser similares a outros em determinados traços e características específicas e intrínsecas, mas ainda assim se encontram ligados entre si, na medida em que a alteração ou o desvio presentes em todos eles aponta para a mesma direção. Ao nos esforçarmos para não perder de vista o detalhe dos casos particulares, na forma como ele se nos ofereceu nas descrições do observador mais metuculoso e preciso, procuramos determinar essa direção geral; de certo modo procuramos reunir os distúrbios afásicos, agnósicos e apráxicos sob um “denominador comum”. Isso, porém, não significa que tratamos os diferentes tipos de operações simbólico-representativas que são condição imprescindível para a fala, para o conhecimento perceptivo e para a ação, como manifestações de um “poder fundamental”, ou que as vimos como diferentes atividades da “faculdade simbólica” como tal. A Filosofia das formas simbólicas não precisa admitir tal reificação nem pode abrir mão de seus pressupostos metódicos. E aquilo que ela procura não é o fator comum do ser, mas antes o fator comum do sentido. Precisamos, assim, trazer os ensinamentos do estudo das patologias, aos quais não podemos nos furtar, ao problema filosófico-cultural mais

110. *Ibid.*, p. 143 ss.

universal. Será que é possível extrair das alterações patológicas da linguagem e das operações simbólicas fundamentais a elas correlatas um indicador sobre o que essas operações significam para a estrutura e para a forma global da cultura? Gelb e Goldstein caracterizaram o comportamento dos doentes como “mais primitivo” e “mais próximo da vida real” para distingui-lo do comportamento “categorial” das pessoas normais. E essa expressão “próximo da vida real” é de fato adequada se no conceito de “vida real” entendemos a totalidade das funções orgânicas e vitais que se contrapõem às funções especificamente mentais. Afinal, aquilo que existe entre essas duas esferas e que efetua a nítida divisão entre elas são precisamente aquelas estruturas mentais que podem ser reunidas sob o conceito único de “formas simbólicas”. Muito antes de passar a essas formas, a vida é em si própria formada de modo muito determinado, voltada a um propósito, a um objetivo definido. Mas o conhecimento desse objetivo comporta sempre uma ruptura com essa imediatidade e “imanência” da vida. Todo conhecimento do mundo e toda ação “intelectual” sobre esse mundo (ação “intelectual” no sentido estrito) requerem que eu me afaste do mundo para obter, tanto no observar como no agir, certa distância em relação a ele. O comportamento do animal não conhece essa distância: o animal vive em seu ambiente, ele não se coloca diante do mundo e por isso não o “representa”. A conquista do “mundo como representação” é antes o objetivo e o resultado das formas simbólicas, um produto da língua, do mito, da religião, da arte e do conhecimento teórico. Cada uma dessas formas constrói um reino próprio, um reino inteligível de significado intrínseco, que se distingue de modo claro e nítido de todo comportamento meramente objetivo dentro da esfera biológica. Onde, porém, essa linha

divisória novamente começa a se diluir, onde a consciência particularmente prescinde da direção segura da língua, ou onde essa direção não mais se lhe aplica com a mesma determinação de antes, nesse ponto também o conhecimento perceptivo e o agir logo assumem um outro caráter. Alguns fenômenos do quadro clínico da afasia, da agnosia ou da apraxia ficam de fato evidenciados de modo surpreendente quando, em vez de os avaliarmos a partir do critério do comportamento “normal”, optamos antes por uma norma extraída de um estrato biológico relativamente mais simples. Se um doente utiliza de modo correto sua colher ou sua caneca, caso esses objetos lhe sejam fornecidos durante a hora da refeição, mas fora dessa situação não reconhece tais objetos ou não consegue utilizá-los de modo apropriado, as “imagens da ação” do animal fornecem uma constante e significativa analogia para esse fenômeno. Lembramo-nos do comportamento da aranha, que atacava imediatamente uma mosca ou um mosquito que penetravam em sua teia de modo habitual, mas que se esquivava deles como se estivesse diante de um inimigo se os encontrasse sob circunstâncias não usuais. Quando a vespa não leva uma vítima diretamente para seu buraco, mas a deixa diante dele, para antes inspecioná-lo, ela repete essa inspeção trinta ou quarenta vezes se tal sequência habitual da ação for interrompida por uma intervenção externa¹¹¹. Temos também aqui novamente diante de nós um exemplo daquelas sequências de ação estereotipadas e rígidas, que podem ser observadas nos doentes. Em ambos os casos, a representação, assim como a ação, é comprimida em canais fixos, dos quais ela não consegue sair

111. Cf. Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere*, op. cit., p. 17 ss. e 29 ss. (ver, anteriormente, p. 259 ss.) .

para atualizar de modo independente os traços específicos de um objeto ou cada uma das fases características de uma ação. A ação está sujeita a um impulso que vem de trás e que a impele e a lança para o futuro; ela não é determinada por esse futuro ou pela antecipação dele, ou seja, por uma antecipação produzida pela representação mental. Quando seguimos o curso da cultura objetiva, essa determinação, esse progresso no sentido “das ideias” se faz valer de dois modos. A forma do pensamento linguístico e a forma do pensamento instrumental parecem estar aqui em íntima inter-relação e interdependência. Na linguagem, assim como no instrumento, o ser humano conquista uma nova direção fundamental do comportamento “mediato” que lhe é especificamente peculiar. Em sua representação do mundo e em sua ação sobre ele, o ser humano torna-se agora livre do jugo do impulso sensorial e da necessidade imediata. A apreensão direta agora dá lugar a um outro tipo de apropriação, de domínio teórico e prático: trilha-se o caminho que vai da apreensão física (*Greifen*) à compreensão (*Begreifen*)¹¹². É como se o doente afásico e apráxico tivesse retrocedido um degrau nesse caminho que a humanidade teve de percorrer de modo lento e contínuo. Tudo o que é meramente mediato, de algum modo se tornou incompreensível para ele; tudo o que não é palpável, que não está diretamente presente, escapa de seu pensamento e de sua vontade. Mesmo que ele ainda consiga apreender e, em geral, lidar corretamente com o “real”, com aquilo que está concretamente presente e com aquilo que é momentaneamente “necessário”, falta-lhe a “visão mental”, a visão daquilo que não está diante dos olhos, a visão do meramente “possível”. O comportamento patológico de cer-

112. Cf. vol. I, p. 128 ss.

to modo perdeu a força do impulso mental, que sempre volta a conduzir o espírito humano para além do círculo do imediatamente percebido e do imediatamente desejado¹¹³. No entanto, precisamente nesse retrocesso tal comportamento deixa entrever por um novo ângulo o movimento global da mente e a lei interna de sua estrutura. O processo de intelectualização, o processo de “simbolização” do mundo, mostra-nos seu valor e seu sentido quando não mais opera de modo livre e desimpedido, mas quando, combatendo os obstáculos, ele consegue se impor. Nesse sentido, o estudo das patologias da linguagem e das patologias da ação nos fornece um critério a partir do qual podemos medir a extensão da distância existente entre o mundo orgânico e o mundo da cultura humana, entre o âmbito da vida e o âmbito do “espírito objetivo”.

113. As observações feitas por Koehler sobre os antropoides mostram de forma particularmente instrutiva como é difícil mesmo para os animais mais desenvolvidos quebrar esse círculo. Também aqui, onde já se constata certo uso primitivo de instrumentos, esse uso parece mais dificultoso ao animal quando sua manipulação requer algum tipo de “desvio”, quando, por exemplo, o animal, em vez de pegar diretamente uma fruta, precisa primeiramente afastá-la, para depois trazê-la para si, contornando um obstáculo. Trata-se aqui de um tipo de “reverso” do comportamento biológico “natural”, e é precisamente isso o que parece criar as maiores dificuldades para os doentes afásicos, apráticos etc. Um paciente de Gelb e Goldstein, a quem foi solicitado que ordenasse uma série de objetos que lhe foram apresentados, de acordo com suas relações entre si, negou-se a colocar um saca-rolhas junto de uma garrafa em que a rolha já estava solta: ele justificava essa atitude dizendo que “a garrafa já estava aberta”. Assim, a “possível” finalidade de utilização do saca-rolhas não era aqui questionada; ao contrário, a decisão resultava somente de um caso particular real, presente de modo concreto, bem como de seus requisitos particulares. Cf. W. Koehler, “Komplextheorie und Gestalttheorie”, in *Psychologische Forschung*, vol. VI, p. 180 ss.

TERCEIRA PARTE
A FUNÇÃO DA SIGNIFICAÇÃO
E A CONSTRUÇÃO
DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

CAPÍTULO I

SOBRE A TEORIA DO CONCEITO

1. Os limites do “conceito natural de mundo”

Se tentarmos designar o âmbito em que nossas investigações estiveram concentradas até aqui por meio de um único termo comum, poderíamos chamá-lo de domínio do “conceito natural de mundo”. Em toda parte esse âmbito mostrou ter uma estrutura teórica totalmente determinada, bem como uma formação e articulação mental, sendo, porém, que as regras gerais dessa formação, por outro lado, pareciam tão fortemente ligadas a particularidades relativas ao conteúdo e tão profundamente impregnadas por elas, que só poderiam ser expostas em conjunto com tais particularidades. Nesse ponto da investigação, o que a forma teórica “é” em si, e em que consiste sua significação e validade específicas, só pode tornar-se evidente a partir de seu produto. Seus princípios permaneceram de certo modo fundidos a esse produto – eles não foram determinados *in abstracto*, em separado e “por si próprios”, mas somente puderam ser mostrados em determinada ordem de “objetos”, de es-

truturas objetivas da intuição. Por conseguinte, aqui a reflexão e a análise reconstrutiva ainda não se voltaram para a função da forma em si, mas para o seu desempenho especial. Na medida em que o pensamento formula determinada imagem da objetividade, e produz essa imagem, por assim dizer, para fora de si, ele fica preso justamente a essa imagem originada de seu próprio fundamento. Seu conhecimento de si próprio somente lhe é proporcionado por esse meio, ou seja, através da mediação de um conhecimento objetivo. Seu olhar está voltado para a frente, no sentido da “realidade” das coisas, e não para trás, isto é, para si próprio e para seu próprio desempenho. É o mundo do “você” e o mundo da “coisa” que ele conquista a partir desse caminho, e ambos esses mundos lhe aparecem inicialmente como certeza inquestionável, como certeza absoluta. O *eu* apreende, na forma da experiência expressiva simples ou na forma da experiência perceptiva, a existência de outros sujeitos e a existência de “objetos externos a nós”, fundando-se e permanecendo nessa existência e em sua intuição concreta. Não se questiona nem é necessário que se questione como essa intuição em si é “possível”; ela existe por si própria e ela mesma se atesta, sem a necessidade de suporte ou de confirmação em um outro.

No entanto, essa confiança absoluta na realidade das coisas logo experimenta uma alteração e um primeiro abalo assim que o problema da verdade entra em cena. No momento em que o ser humano não apenas vive na e com a realidade, mas exige um conhecimento dessa realidade, ele passa a ter com ela uma nova relação, uma relação fundamentalmente diferente. Inicialmente, porém, a questão da verdade parece apenas dizer respeito a partes isoladas da realidade e não à realidade como um

todo. Dentro desse todo começam agora a sobressair diferentes “estratos” de validade, a “realidade” começa a se separar de modo nítido e claro da “aparência”. Mas faz parte da essência do problema da verdade o fato de ele, uma vez formulado desse modo, não mais voltar a sossegar. O conceito de verdade abriga em si uma dialética imanente que o impele para a frente de modo inexoravelmente contínuo. Ele vai além de cada limite alcançado, e não se contenta em questionar conteúdos particulares do “conceito natural de mundo”, mas se assenhora de sua substância, de sua forma global. Todas as testemunhas da realidade, consideradas até aqui as mais seguras e confiáveis – a “sensação”, a “representação”, a “intuição” – são agora intimadas e interrogadas perante um novo fórum. Esse fórum do “conceito” e do “pensamento puro” não é constituído apenas no momento em que se inicia a reflexão verdadeiramente filosófica; ele já faz parte do início de toda visão científica de mundo. E isso porque já aqui o pensamento não se contenta em simplesmente traduzir para a sua língua aquilo que é dado na percepção ou na intuição, mas o submete a uma alteração característica de forma, a uma recunhagem intelectual. A tarefa primária que o conceito científico tem de desempenhar parece de fato não se constituir de outra coisa senão estabelecer uma regra de determinação que deve ser confirmada e cumprida na esfera intuitiva. Contudo, precisamente porque e na medida em que essa regra deve ser válida para o mundo da intuição, ela deixa de se constituir simplesmente como mero componente ou elemento desse mundo. Ela passa a significar para esse mundo algo peculiar e independente, ainda que esse seu sentido de independência só possa ser inicialmente expresso e atestado na matéria da intuição. Quanto mais

a consciência científica avança em seu desenvolvimento, tanto mais nítida e claramente essa diferença se manifesta. A regra da determinação agora não é apenas simplesmente estabelecida, mas nesse processo de estabelecimento ela, ao mesmo tempo, é apreendida e entendida como uma operação universal do pensamento. E é esse entendimento que cria agora uma nova forma de visão, a “perspectiva” mental. É somente com ela que chegamos ao limiar da verdadeira visão de mundo “teórica”. Temos um clássico exemplo desse processo na gênese da matemática grega, pois aqui o caráter decisivo não está ligado ao fato de a significação do fator básico do número ser reconhecida e ao fato de o cosmo estar sujeito à lei do número. Muito antes dos primórdios do pensamento verdadeiramente teórico, estritamente científico, esse passo já havia sido dado. Já o mito havia alçado o número à significação universal, que verdadeiramente engloba o mundo; já ele sabe e fala de um domínio que se estende ao todo do ser, bem como de sua onipotência demoníaca¹. Os primeiros descobridores científicos do número, os pitagóricos, inicialmente ainda estavam completamente confinados à esfera dessa visão fundamental mágico-mítica do número. E junto a esse vínculo mítico do conceito de número, vemos também um outro vínculo, um vínculo puramente intuitivo. O número não é em si concebido como essência própria, mas tem necessariamente sempre de ser imaginado como número de uma quantidade concreta. Ele parece estar ligado especialmente a determinações e configurações espaciais; originalmente, ele é tanto de natureza geométrica quanto aritmética. Mas somente à medida que também essa ligação se des-

1. Cf. vol. II, p. 170 ss.

faz, e que a natureza puramente lógica do número é reconhecida, chega-se à fundamentação de uma ciência pura do número. Na verdade, mesmo agora o número ainda não se desvencilha da realidade intuitiva: o que ele de fato pretende não é nada senão mostrar a lei fundamental, à qual essa realidade está sujeita, à qual o cosmo físico está sujeito. Contudo, ele mesmo deixa de ser uma coisa física ou de ser determinável a partir da analogia com qualquer objeto empírico. Ainda que tenha sua existência física apenas nas coisas concretas que são ordenadas a partir dele, é-lhe atribuída uma forma de conhecimento claramente separada da percepção sensorial ou da intuição. É somente por força dessa separação que ele consegue, dentro da teoria pitagórica, tornar-se a verdadeira expressão da verdade do mundo sensível². E justamente essa relação, que se manifesta no início da teoria pura, se mantém também como fator determinante para a continuação de seu desenvolvimento e de sua formação. Sempre se volta a evidenciar que a teoria só é capaz de atingir a proximidade da realidade ao impor certa distância entre si própria e a realidade, ou seja, aprendendo a “desconsiderar” [*absehen*] cada vez mais a realidade. É somente a partir desse distanciamento peculiar que as formas, dentro das quais a visão de mundo natural se sedimenta e em virtude das quais ela obtém sua configuração, se transformam em conceitos estritamente teóricos. Aquilo que de certa forma ainda ficou escondido nas estruturas intuitivas como um tesouro não descoberto é gradativamente trazido à luz por meio do esforço inte-

2. Para mais pormenores a respeito dessa dupla posição do número pitagórico, ver meu “Die Geschichte der antiken Philosophie”, in Max Dessoir, ed., *Lehrbuch der Philosophie*, Berlim, 1925, vol. I, p. 29 ss.

lectual consciente. A tarefa primeira do conceito consiste precisamente em apreender os fatores em que a articulação e a ordem da realidade intuitiva estão baseados e reconhecê-los em sua significação específica. O conceito destrinça as relações que, na existência intuitiva, são posicionadas apenas de modo implícito na forma da mera implicação; ele desfaz essas relações e, na pura natureza de sua validade, coloca-as como um $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, como dizia Platão.

No entanto, com essa transição para o âmbito da pura significação e validade, certamente o pensamento agora se confronta com uma abundância de novos problemas e dificuldades. E isso porque é somente agora que ocorre a ruptura definitiva com a mera existência e com sua "imediatidade". Aquela esfera que designamos como a esfera da expressão e, mais além, a esfera que designamos como a da representação já tinham ultrapassado essa imediatidade, uma vez que ambas não se fixaram no círculo da mera presença, mas escaparam da função básica da representação/significação. Porém, somente dentro da esfera da pura significação é que essa função consegue ampliar-se; além disso, é somente aqui que o caráter específico de seu sentido se manifesta com toda sua clareza e nitidez. Chega-se agora a um tipo de desvinculação; de abstração, que ainda era desconhecido da percepção e da intuição. O conhecimento vai desatando os laços que unem as relações puras à realidade concreta e individualmente determinada das coisas, com o intuito de atualizá-la puramente como tal, na universalidade de sua "forma", e em seu caráter relacional. Ele não se contenta mais em mensurar o ser em si, nas diversas direções do pensamento relacional, mas exige e cria para si um sistema de medidas universal para esse processo. É esse sistema que,

no progresso do pensamento teórico, é consolidado de modo cada vez mais firme e adquire contornos cada vez mais abrangentes. Em lugar das relações “ingênuas” entre conceito e intuição, existentes dentro do “conceito natural de mundo”, entra em cena agora um outro tipo de relação, uma relação “crítica”. Isso ocorre porque o conceito teórico, no sentido estrito da palavra, não se satisfaz em dar uma visão geral ao mundo dos objetos e simplesmente refletir sua ordem. A síntese, a “sinopse” da diversidade não é aqui imposta ao pensamento pura e simplesmente pelos objetos, mas precisa ser produzida a partir de atividades próprias e independentes do pensamento, e de acordo com as normas e critérios nele subjacentes. E ao passo que, dentro dos limites do conceito natural de mundo, a atividade do pensamento ainda mostra um caráter mais ou menos esporádico, ao passo que ela se insere ora em um, ora em outro ponto, e a partir dele se desenvolve em diversas direções, aqui ela experimenta uma síntese cada vez mais abrangedora e uma concentração consciente cada vez mais forte. Toda formação de conceito, independentemente do problema específico que ela possa ter iniciado, está, em última análise, orientada a uma meta fundamental, está direcionada à determinação da “verdade absoluta”. Em última escala, o pensamento procura inserir todas as proposições particulares, todas as estruturas conceituais específicas dentro de uma unidade e de um contexto intelectual que tudo abrange. Essa tarefa não poderia, porém, ser cumprida se o pensamento, ao empreendê-la, não criasse simultaneamente um novo órgão para ela. Agora, ele não pode mais se deter nas configurações que o mundo da intuição lhe oferece de certo modo já prontas, mas tem de passar a construir um reino do símbolo com toda

a liberdade, na pura espontaneidade. De modo construtivo ele desenvolve esquemas aos quais e por meio dos quais orienta a totalidade de seu mundo. E também esses esquemas certamente não podem ficar estagnados no espaço vazio do mero pensamento puramente "abstrato". Eles necessitam de uma base e de um suporte, sendo, porém, que não mais retiram esses elementos simplesmente do mundo empírico das coisas, mas, ao contrário, os criam para si mesmos. O sistema de relações e de significações conceituais é provido de uma síntese de signos que é constituída de tal forma que, nela, a conexão prevalecente entre os elementos específicos de cada sistema pode ser totalmente vista e lida. Quanto mais o pensamento avança em seu caminho, tanto mais apertado vai se tornando esse laço. E agora decididamente aparece como um dos objetivos ideais visados pelo pensamento fazer com que a cada combinação entre os conteúdos, à qual ele está voltado, corresponda uma combinação, uma determinada operação com signos. A *Scientia generalis* abre espaço para a exigência da *Characteristica generalis*. Nessa característica, o trabalho da língua prossegue, e ao mesmo tempo ele toma uma nova dimensão lógica. Isso ocorre porque os signos da característica geral se afastaram de tudo o que é meramente expressivo e de tudo o que é intuitivamente representativo: eles se tornaram puros "signos de significação". Com isso se nos apresenta uma nova forma de referência semântica objetiva, que é especificamente distinta daquele tipo de "relação com o objeto", constituída na percepção ou na intuição empírica. A tarefa primeira de toda análise da função conceitual deve ser a de apreender os fatores dessa distinção. Em todo conceito, independentemente de suas qualidades particulares, de certo modo vive e prevalece uma vontade

unitária de conhecimento cuja direção e tendência devem ser determinadas e compreendidas como tais. Somente quando a essência dessa forma universal do conceito é clarificada e somente quando ela é nitidamente distinta da peculiaridade do conhecimento perceptivo e intuitivo é que podemos progredir no sentido de investigações especiais e passar do todo da função conceitual para seus efeitos e configurações.

2. Conceito e lei – a posição do conceito na lógica matemática – conceito de classes e de relações – o conceito como função proposicional – conceito e representação

A análise do conhecimento intuitivo mostrou-nos como a forma da realidade intuitiva repousa essencialmente no fato de que os fatores específicos, a partir dos quais ela se constrói, não se acham presentes por si mesmos, mas há entre eles uma relação peculiar de “conjunção”. Em parte alguma do mundo intuitivo encontramos algo isolado ou solto. Mesmo aquilo que parece pertencer a determinado ponto espacial específico e a um momento isolado do tempo não fica de modo algum preso ao mero aqui e agora. Ele vai além de si mesmo, ele aponta para a totalidade dos conteúdos da experiência e forma junto com esses conteúdos totalidades definidas de sentido. Dessa forma, a construção de toda intuição espacial, bem como toda apreensão de formas espaciais, e todo julgamento sobre a posição, o tamanho, a distância dos objetos mostram estar ligados de tal forma que as experiências particulares vão “se tecendo em um todo”. Para ser espacialmente determinado, todo conteúdo par-

ticular deve ser medido junto ao todo, deve relacionar-se a certas formações espaciais típicas e ser interpretado de acordo com elas. Assim como ocorre na linguagem de símbolos da percepção sensorial, tais interpretações podem ser vistas como tarefas primárias do “conceito”. Isso porque, de fato, elas já contêm um fator que se encontra totalmente voltado para o conceito e para sua tarefa verdadeiramente fundamental. Elas dispõem o individual e o particular em determinada totalidade e passam a enxergar neles a representação dessa mesma totalidade. Quanto mais o conhecimento intuitivo avança nesse caminho, tanto mais força conquista cada um de seus conteúdos específicos para representar a totalidade dos demais e para torná-los indiretamente “visíveis”. Se concebermos essa representação como algo determinante e característico para a função conceitual, não restará dúvida de que já o mundo da percepção e o da intuição espaçotemporal jamais poderão prescindir dessa função. Na moderna teoria da percepção, foi sobretudo Helmholtz que defendeu essa posição e que a inseriu na base de toda a construção de sua “óptica fisiológica”. Ele frisou que

[...] se “conceber” significa construir conceitos, e se reunirmos no conceito de uma classe de objetos aquilo que eles têm de traços comuns, então, de modo analógico, decorrerá que o conceito de uma série de fenômenos que se alternam no tempo deverá tentar abranger aquilo que é igual em todos os seus estágios. Aquilo que, independentemente do outro, permanece igual em toda mudança de tempo, chamamos de *substância*; a relação invariável existente entre grandezas variáveis chamamos de *lei unificadora*. Apenas essa última é percebida por nós de modo direto [...] O primeiro produto do conceber intelectual dos fenômenos é

o estabelecimento de leis [...] O que está a nosso alcance é o conhecimento da ordem de leis no reino do real, conhecimento esse que de fato somente é representado no sistema de signos de nossas impressões sensoriais.

De acordo com essa concepção, o conceito lógico não faz outra coisa senão fixar a ordem de leis que já está subjacente nos próprios fenômenos: ele estabelece de modo consciente a regra que a percepção inconscientemente capta. Nesse sentido, para Helmholtz a mera ideia intuitiva que temos da forma estereométrica de um objeto físico desempenha plenamente o papel de um conceito estabelecido a partir da reunião de uma grande série de imagens sensoriais intuitivas. Essas imagens, todavia, não são necessariamente mantidas juntas por meio de definições passíveis de serem expressas em palavras, assim como as que o geômetra poderia construir, mas apenas por meio da “ideia viva de lei”, de acordo com a qual as diversas imagens em perspectiva dessa coisa física particular vão se sucedendo. Sendo assim, em geral já a ideia de um objeto individual tem de ser designada como um conceito, porque essa ideia “engloba todos os possíveis agregados específicos de sensações que esse objeto pode despertar em nós quando observado, tocado e, além disso, examinado de diferentes ângulos”³.

O próprio Helmholtz viu e ressaltou que essa concepção que coloca a função conceitual no meio do processo da percepção em si não corresponde ao uso linguístico habitual da lógica tradicional. A tradição lógica costuma ver a “universalidade” como a característica ver-

3. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, 2. ed., p. 599 ss. e 948 ss.

dadeira e saliente do conceito. O universal, porém, aparece-lhe como o “comum a muitos”. No entanto, como tal fator comum poderia prevalecer quando não está em jogo uma comparação de um objeto com outros, mas antes sua constituição, a obtenção da ideia de um objeto individual? Helmholtz, entretanto, poderia com razão ter refutado essa objeção, pois, se observada mais de perto, ela comporta em si uma *petitio principii*. Justamente aquela universalidade, que é vista aqui como a condição necessária do conceito, constitui não apenas um resultado seguro da análise lógica, mas significa antes um postulado latente, ao qual a lógica, como lógica “formal”, está sujeita desde os seus primórdios: O desenvolvimento moderno da lógica reconheceu e trouxe à luz cada vez mais o caráter questionável desse postulado. A concepção de que o conceito contém necessariamente a ideia de um “gênero”, e de que todas as relações que podem ser estabelecidas entre conceitos têm, em última análise, de ser atribuídas a uma única relação fundamental de “subsunção”, de superordenação e subordinação de tipos e gêneros, tem sido contestada de diversos lados na lógica moderna⁴. Se abirmos mão dessa concepção e, com Kant, entendermos por conceito somente a “unidade da regra”, por meio da qual uma diversidade de conteúdos é mantida junta e combinada entre si, fica claro que também a construção de nosso mundo perceptivo e intuitivo não pode prescindir de tal unidade. Isso porque é somente por meio dela que certas estruturas sobressaem

4. Cf. Wilhelm M. Wundt, *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung*, 2. ed., Stuttgart, 1893, vol. I, p. 99 ss.; Christoph Sigwart, *Logik*, 2. ed., Freiburg, 1889, vol. I, p. 319 ss., dentre outras.

dentro da própria intuição; é somente por meio dela que são criadas afinidades estáveis, em virtude das quais fenômenos diversos e qualitativamente diferentes entre si são tomados como determinações de um único e mesmo objeto. O caráter decisivo aqui não parece consistir no fato de emergir desses fenômenos um fator comum e de eles serem englobados em uma ideia universal, mas de eles cumprirem uma função comum, sendo que, mesmo em sua diversidade geral, não deixam de orientar-se a um objetivo determinado, bem como de indicá-lo. A forma desse “indicar”, contudo, certamente é diferente no mundo sensório-intuitivo e no mundo do conceito “lógico” em sentido estrito, pois a indicação que, na percepção ou na intuição, somente é praticada de modo mecânico deve tornar-se consciente no conceito. É essa nova forma de consciência que constitui de maneira primária e verdadeira o conceito como estrutura do pensamento puro. Mesmo os conteúdos da percepção e os da intuição pura não podem ser pensados como conteúdos determinados sem uma forma característica de determinação, sem um ponto de vista por meio do qual eles sejam estabelecidos e observados como fatores que se implicam reciprocamente. A visão da percepção ou da intuição está aqui baseada em elementos que são comparados ou que, de alguma forma, estão correlacionados, e não no tipo, no modo dessa correlação. É somente o conceito lógico que faz emergir esse modo de correlação. É ele quem primeiramente efetua aquela conversão que faz com que o eu passe dos objetos que estão situados em certa visão, e em virtude da qual são por ela apreendidos, ao modo da visão, ao caráter da visão em si. É somente ao atingir o ponto em que esse modo específico de “reflexão” é exercido que nos encontramos no verdadeiro

âmbito do pensamento, e em seu centro e foco. E é daí que decorre igualmente o sentido pregnante que cabe ao conceito dentro do problema da "formação simbólica". Afinal, agora esse problema se nos apresenta não apenas a partir de uma nova perspectiva, mas penetra também em uma dimensão lógica diferente. Costumamos estabelecer os limites entre "intuição" e "conceito" tomando a intuição como relação "imediate" com o objeto e distinguindo-a da relação "discursiva" e mediata do conceito. Mas a intuição já é "discursiva", no sentido de que nunca fica confinada ao particular, mas aspira a uma totalidade que não consegue alcançar de outra forma senão percorrendo uma diversidade de elementos para finalmente reuni-los em uma visão. Todavia, o conceito estabelece com essa forma de síntese intuitiva uma nova e mais elevada potência do "discursivo". Ele não segue simplesmente as diretrizes fixas que a "similaridade" dos fenômenos ou qualquer outra relação intuitivamente apreensível entre eles lhe coloca nas mãos; ele não é um caminho desbravado, mas a própria função do desbravamento em si. A intuição trilha determinados caminhos da combinação e é precisamente disso que consiste sua forma pura e seu esquematismo. O conceito, entretanto, vai além dela não apenas no sentido de que tem conhecimento desses caminhos, mas de que é ele mesmo quem os aponta: ele não apenas trilha um caminho já aberto e conhecido, mas ajuda a abri-lo.

É certamente esse seu poder fundamental que, do ponto de vista de um empirismo estrito, parece para sempre impregnado com a mácula da subjetividade. Essa suspeita e essa censura perpassam toda a epistemologia positivista e empirista. Já em Bacon é justamente essa a objeção essencial que é levantada contra todo pensa-

mento conceitual: a de que ele não se contenta com a realidade da experiência como realidade puramente dada, de que ele, em vez de simplesmente receber essa realidade, a transforma de uma ou de outra forma e, nessa transformação, a falsifica. Desse modo, a liberdade do conceito, bem como sua espontaneidade, é entendida como mera arbitrariedade. A razão mais profunda dessa censura, porém, reside no fato de que o empirismo nunca toma essa liberdade em si em seu significado total e em sua amplidão global, mas a compreende puramente como uma liberdade de combinação. O conceito não pode estabelecer e produzir nenhum conteúdo novo do conhecimento; ele só pode transpor de diversas formas as ideias simples que lhe são fornecidas pela sensação, bem como uni-las e separá-las a seu bel-prazer. Assim, a partir dos verdadeiros dados originais do conhecimento, são gerados fenômenos derivados que nada mais são do que o resultado da mistura e que, consequentemente, comportam em si toda a inconstância de meros produtos misturados. “Modos mistos” (*mixed modes*) – assim Locke formulou essa concepção básica – surgem em toda a parte em que o entendimento não se contenta em apreender aquilo que está presente na percepção interna ou externa, mas onde ele a partir daí forma novas combinações que somente pertencem a ele. Para esses *modos* não há modelos, originais, nem na sensação nem no mundo dos objetos reais.

Se considerarmos as ideias de modo mais preciso, vamos descobrir que elas têm uma origem muito diferente. A mente exerce sempre um poder ativo, na medida em que realiza diversas combinações; pois, uma vez provida de ideias simples, ela consegue reuni-las dos mais diferentes modos e, com isso, formular ideias novas e complexas,

sem questionar se tais ideias efetivamente existem na natureza dessa forma. Por essa razão, tais ideias são chamadas de conceitos (*notions*): é como se elas tivessem seu modelo e sua existência duradoura mais calcados no pensamento humano do que na realidade das coisas [...]. Os conceitos dessa natureza têm sua unidade oriunda de um ato da mente que condensa diversas ideias simples e as toma como um todo complexo, que consiste de suas partes⁵.

Com esse reconhecimento que o conceito desfruta no sistema do empirismo de Locke, ele certamente é colocado sobre uma base tão estreita e oscilante que o primeiro ataque é suficiente para abalar sua consistência e sua validade. Berkeley procede aqui de modo mais preciso e mais consequente, ao abandonar novamente também essa posição incerta, e ao ver no conceito não tanto uma fonte independente do conhecimento, mas muito mais a fonte de todo engano e de todo erro. Se a base de toda a verdade reside nos simples dados sensoriais, nada poderia surgir senão meras aparências, tão logo essa base fosse deixada para trás. Nessa sentença condenatória que Berkeley prolata sobre o conceito, estão incluídos os conceitos de todo tipo e categoria lógica; e é precisamente contra os conceitos aparentemente “mais exatos”, ou seja, contra os conceitos da matemática e da física matemática que Berkeley está primeiramente voltado. Em sua visão, todos esses conceitos não são caminhos para a realidade, para a verdade e para a essencialidade das coisas, mas constituem um desvio delas; eles não fornecem acuidade à mente, mas a tornam indiferente à

5. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, vol. II, cap. 22, seções 1 a 4.

verdadeira realidade particular que nos é dada nas percepções imediatas.

No entanto, justamente nessa recusa radical do conceito prepara-se agora, tanto do ponto de vista histórico como sistemático, uma reversão peculiar, uma verdadeira peripécia do pensamento. Por meio de sua crítica, Berkeley acredita ter encontrado o conceito em sua raiz; mas, se acompanharmos essa crítica até a sua conclusão, veremos surgir antes um fator positivo, altamente frutífero para o seu entendimento e para a sua apreciação. Isso porque não é o conceito como tal que é destruído por Berkeley, mas o que ele elimina de modo incisivo é antes a conexão que, por força de uma tradição lógica e psicológica secular, existia entre o conceito e a "ideia geral", a *general idea*. É essa ideia que é decisivamente posta de lado e que é reconhecida por Berkeley como uma contradição interna. A ideia "geral", a imagem de um triângulo que não é um triângulo retângulo, acutângulo ou obtusângulo, mas tudo isso ao mesmo tempo, é uma invenção vazia. Contudo, ao contestar essa invenção, Berkeley, contrariando sua própria intenção básica, prepara antes o terreno para uma concepção diferente e mais profunda do conceito. Isso ocorre porque em todo esse combate à *ideia geral* também Berkeley deixa subsistir a universalidade da função representativa. Uma imagem particular concreta e intuitiva, um triângulo com esses lados e ângulos definidos, pode representar todos os outros triângulos, pode representá-los para um geômetra. Da ideia intuitiva de um triângulo, chega-se ao seu "conceito", e isso ocorre não porque simplesmente eliminamos certas determinações nele contidas, mas porque as tomamos como variáveis. Aquilo que mantém juntas as diferentes estruturas que vemos como variações de um único e mesmo conceito não é a unidade de uma ima-

gem genérica, mas a unidade de uma regra de alteração, em virtude da qual um caso deriva de outro, e assim por diante, até atingirmos a totalidade dos casos “possíveis”. Quando Berkeley rejeita a unidade da imagem genérica, ele não está, contudo, contestando essa “unidade da regra”⁶. Com isso, porém, logo deve ser suscitada a questão de saber se e em que medida essa suposta unidade pode ser fundamentada sobre o solo de uma pura “psicologia das ideias”. A regra existe e é válida, ainda que o tipo de sua validade não possa se tornar visível em uma imagem concreta da ideia, em uma percepção direta. Consequentemente, se Berkeley procura para ela algum tipo de substrato sensual-intuitivo, em nenhuma outra parte ele consegue encontrar esse substrato senão na palavra, no nome. Entretanto, esse nominalismo não resolve o problema do conceito, mas somente continua fazendo-o recuar, pois o nome somente se torna nome ao possuir a capacidade de designar e de “significar” algo. Se lhe tiramos essa função de significação, nós lhe tiramos também seu caráter como nome, reduzindo-o ao mero som sensual; mas, se admitimos essa função, então, no próprio enigma desse significar nominal surge novamente todo o enigma do “conceito”. Em vez de abordar o problema da significação pela via indireta do nome, podemos e devemos colocá-lo diretamente no centro e no foco da investigação, questionando o que significa justamente aquele tipo de “representação”, aquele “estar no lugar de”, que mesmo a intuição e a crítica empiristas tiveram de admitir ao conceito.

6. Em relação a esse cerne positivo da teoria do conceito de Berkeley, conferir a exposição dessa teoria no meu *Das Erkenntnisproblem*, op. cit., 3. ed., vol. II, p. 297 ss.

E aqui parece que o que está primeiramente mais próximo é apreender essa relação básica, reduzindo-a a uma relação quantitativa. A definição do conceito como “um em muitos” parece por si só requerer uma quantificação dessa natureza. Essa definição tem sua origem nos primórdios do problema do conceito, na verdadeira descoberta da indução de Sócrates e na dialética de Platão. E a partir de então ela passou a ser incluída no clássico acervo básico e primordial da lógica e da filosofia em geral. Também Kant, para fazer a distinção entre conceito e intuição pura, define o conceito como uma ideia que estaria contida em uma quantidade infinita de diversas ideias possíveis, constituindo a característica comum entre elas, e que, portanto, traria em si essas ideias⁷. Parece que o caminho mais seguro, senão o único, que pode conduzir ao objetivo de definir essa característica e de reconhecê-la em seu significado constitui-se de realmente realizar o *discursus*, de efetivamente percorrer a multiplicidade de fatores a partir da qual o fator comum deverá despontar. Se simplesmente colocarmos os elementos dessa multiplicidade de fatores lado a lado, iremos encontrar imediatamente, junto a essa mera enumeração, a forma de sua unidade, iremos apreender simultaneamente neles e por meio deles o vínculo lógico que os mantém juntos. Para a psicologia sensualista do conceito, uma concepção desse tipo seria em si uma imposição, pois para ela a unidade do conceito, assim como a unidade do eu, se reduz a um mero “feixe de ideias”. Todavia, de um lado totalmente diferente, aliás, ao que parece, de um lado diametralmente oposto, essa redução é exigida e favorecida. Quanto mais a matematização da

7. Ver *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 2. ed., p. 40 ss.

lógica avança, tanto mais se manifesta nela o esforço de apreender o “conteúdo” de um conceito por meio de sua extensão e de, em última escala, substituí-lo justamente por essa extensão, porque apenas à medida que isso foi possível parece que o objetivo da lógica matemática foi alcançado, parece que os fatores qualitativos do conceito puderam ser submetidos ao domínio da análise quantitativa. Parece que o conceito só se tornou acessível a uma exata análise quantitativa teórica ao ser definido como “síntese” no sentido estrito, ao ser tomado como uma “classe” de elementos que não constituem entre si nada senão uma unidade puramente coletiva. Somente com isso, conforme se supôs, a lógica pôde realizar a mesma operação que a ciência natural há muito efetuava em seu âmbito e por meio da qual ela foi alçada à categoria de um conhecimento estrito. A homogeneização da lógica foi alcançada: a relação mútua e a determinação mútua do conceito foram reduzidas à regra básica de um cálculo geral de classes. Nesse sentido, especialmente Schröder, em sua *Algebra der Logik* [Álgebra da lógica], tentou construir uma pura “lógica de classes”. Essa lógica investigou somente a interseção ou a não interseção de classes, sendo que a classe deveria ser concebida como um agregado de elementos nela incluídos. O que une esses elementos entre si não é nada mais do que a mera relação do ϵ : uma relação que, segundo Russell, pode tanto ligar uma colher de chá ao número 3 como uma quimera a um espaço quadridimensional⁸. Obviamente, logo foram levantadas fortes objeções e críticas justamente contra essa concepção e essa abordagem do conceito dentro do próprio âmbito da lógica matemática. Ninguém menos do que

8. Ver Russell, *Principles of Mathematics*, vol. I, Cambridge, 1903, p. 71 ss.

Frege opôs-se a Schröder, argumentando que o cálculo de classes, em que a relação fundamental é a da parte com o todo, deveria ser totalmente separado da lógica. Ele disse o seguinte: “de fato creio que o conceito logicamente precede sua extensão e vejo que é de balde a tentativa de basear a extensão do conceito como classe não sobre o conceito, mas sobre coisas particulares. Dessa forma, chega-se certamente a um cálculo de classes, mas não a uma lógica.” Aqui, a relação da matemática com a lógica é vista e fundamentada em uma direção basicamente diferente daquela de Schröder: a conexão entre ambas não é apreendida pela perspectiva do conceito de classes, mas pela perspectiva do conceito de função e, de acordo com sua própria essência, o conceito é entendido e definido como função⁹.

A moderna lógica matemática levou em conta essa concepção: mesmo quando se ateu ao conceito básico de classe e aos pressupostos do cálculo de classes, ela fez que, ao lado dele, também entrasse em cena um membro inteiramente independente, o cálculo de relações. Na abordagem que Russell faz da teoria dos princípios matemáticos, é possível observar de modo cada vez mais claro e definido que o conceito de relação adquire gradualmente primazia lógica sobre o conceito de classe. Nos *Principles* [Princípios], publicados em 1903, Russell já afirma que

9. Wilhelm Burkamp mostrou de modo preciso, em seu *Begriff und Beziehung, Studien zur Grundlegung der Logik*, Leipzig, 1927, que Frege não se ateu de maneira estrita e consistente à sua própria concepção básica, mas a substituiu por uma concepção puramente quantitativa do conceito; ver especialmente o estudo IV, “Klasse und Zahl in der Begriffslogik”. As citações, acima, de Frege encontram-se em seu “Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik”, in *Archiv für systematische Philosophie*, vol. I, 1895; cf. Burkamp, op. cit., p. 198 ss.

Uma análise cuidadosa do pensamento matemático mostra que o verdadeiro objeto desse pensamento é constituído de certos tipos de relação. Consequentemente, a lógica das relações está em conexão com a matemática de modo mais direto do que a lógica de classes, e uma expressão teoricamente mais exata e mais adequada das verdades matemáticas só é possível com a sua ajuda. Era um equívoco da filosofia supor habitualmente que os enunciados sobre relações seriam menos fundamentais do que os enunciados sobre classes, e esse equívoco levou ao fato de que se procurou tratar as relações como se elas fossem um tipo de classe¹⁰.

Nesse sentido, uma vez que a relação é reconhecida como o fator básico e essencial dos conceitos matemáticos e do conceito em geral, a tentativa de explicar o conteúdo do conceito a partir de sua extensão não mais pôde ser sustentada. Não obstante, o próprio Russell continuou definindo o conceito puramente como classe de elementos; mas, ao agir assim, teve expressamente de proceder a uma dupla definição de classe. Conforme enfatiza, há dois caminhos para se chegar a uma definição de classes: um deles se constitui de mostrar seus membros de modo separado e de uni-los em um mero agregado por meio de um simples "e"; o outro é estabelecer uma característica geral, uma condição que deve ser preenchida por todos os membros da classe. É essa última geração de classe que Russell contrapõe à primeira, enquanto a geração "intensional" em contrapartida à explicação por meio da "extensão". E as coisas não param nessa mera contraposição, mas de modo gradual vão se manifestando de forma cada vez mais nítida, de modo que a

10. Russell, *Principles*, cap. 2, § 27, p. 23 ss.

definição por meio da intensão* afirma sua precedência sobre a definição por meio da extensão. Antes de tudo, ela tem a vantagem da universalidade lógica maior, pois é somente ela que consegue incluir também as classes que comportam em si uma quantidade incontável de elementos. Certamente parece que Russell é o primeiro a minimizar essa diferença e a se aperceber de seu significado, ao tratá-la como uma diferença puramente psicológica. Ele declara que

As classes podem ser definidas de modo extensional ou de modo intensional: isso quer dizer que nós podemos definir o tipo de objeto que uma classe é ou então o tipo de conceito que designa (*denotes*) uma classe. Embora o conceito universal de "classe" possa ser definido desses dois modos, certas classes especiais, não finitas, só podem ser definidas de modo intensional, ou seja, a partir da designação de seus objetos por meio desses ou daqueles conceitos. Creio, entretanto, que essa distinção é puramente psicológica. Parece lógico que a explicação por meio da extensão seja aplicável às classes infinitas; mas na prática, se quiséssemos empreendê-la, a morte iria dar cabo de nossa louvável exaltação antes que tivéssemos atingido nossa meta¹¹.

No entanto, até onde vejo, a própria lógica de Russell não foi capaz de sustentar em seu desenvolvimento posterior essa equivalência aqui proclamada. Mais e mais observa-se que nela a definição por meio da intensão possui não apenas uma prioridade subjetiva, mas também

* Intensão (*intension*) aqui não está relacionado com intensidade, mas denota o conjunto de características abrangidas em um conceito. (N. T.)

11. Russell, *Principles*, op. cit., cap. VI, seção 71.

uma prioridade objetiva, e que ela apresenta não apenas um *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, mas um genuíno *πρότερον τῇ φύσει*, pois é evidente que antes de procedermos ao agrupamento dos elementos em uma classe e de indicá-los de modo extensivo por meio da enumeração, é preciso decidir quais elementos deverão ser vistos como pertencentes à classe, e essa questão não pode ser respondida de outro modo senão com base no conceito de classe, no sentido “intensional” da palavra. Os elementos que são reunidos em uma classe parecem ser mantidos juntos pelo fato de todos eles preencherem determinada condição, que pode ser formulada em termos gerais. E o conceito geral em si aparece agora não como a mera soma de indivíduos, mas é definido justamente por essa condição, cujo significado pode ser apreendido e expresso por si, sem que precisemos perguntar em quantos indivíduos ela foi preenchida, ou mesmo se ela foi preenchida de alguma forma. “Se formulo uma frase com o sujeito gramatical ‘todo mundo’” – assim ressaltou Frege contra Schröder –, “não quero expressar com isso nada sobre um chefe de tribo da África central que me é totalmente desconhecido. É, portanto, absolutamente errado dizer que, ao empregar a palavra ‘mundo’ (dentro dessa expressão), eu esteja de algum modo designando esse chefe.” Situa-se na linha da mesma concepção básica o fato de o próprio Russell expressamente ressaltar, nos *Principia mathematica*, que uma extensão seria um símbolo incompleto, cujo emprego somente obteria sentido por meio da relação com uma intensão¹². O que mantém a classe junta em si é, segundo a teoria aqui desenvolvi-

12. Alfred North Whitehead e Bertrand Russell, *Principia mathematica*, Cambridge, 1910, II, p. 75 ss.; para mais pormenores, ver Burkamp, op. cit., p. 186 ss.

da, a circunstância de que todos os membros nela reunidos devem ser pensados como variáveis de determinada função proposicional (*propositional function*): é, portanto, essa função proposicional e não apenas a mera ideia de quantidade como um coletivo puro que aparece como o cerne do conceito.

A função proposicional como tal deve ser aqui estritamente distinta de qualquer proposição particular, de um julgamento no sentido habitualmente lógico. Isso porque o que ela nos fornece é, em primeira mão, apenas um padrão para julgamentos, não sendo em si mesma um julgamento, visto que lhe falta a característica principal dele e que não é em si nem verdadeira nem falsa. O caráter verdadeiro ou falso está sempre ligado apenas a um julgamento particular, no qual certo predicado é relacionado a determinado sujeito, ao passo que a função proposicional não contém nada dessa determinação, mas apresenta apenas um esquema geral que precisa ser antes preenchido com valores definidos para que obtenha o caráter de um enunciado específico. Segundo a definição de Russell, “uma função proposicional é uma expressão que contém um ou mais elementos indefinidos, de tal modo que, se forem estabelecidos valores para esses elementos indefinidos, surgirá então um julgamento”. Nesse sentido, toda equação matemática é um exemplo de função proposicional. Tomemos, por exemplo, a equação $x^2 - 2x - 8 = 0$. Ela somente será verdadeira se no lugar dos valores de x , deixados totalmente indefinidos no começo, forem inseridas ambas as raízes da equação, enquanto para todos os outros valores ela é falsa¹³. Com

13. Cf. Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919 (2. ed., Londres e Nova York, Macmillan, 1920), p. 155 ss.

base nessas determinações, podemos dar agora ao conceito de “classe” uma definição geral e puramente “intensional”. Se considerarmos que todos os x , assim constituídos, pertencem ao tipo de certa função proposicional $\varphi(x)$ e se reunirmos os valores de x que se mostram como valores “verdadeiros” para essa função, teremos então, por força da função $\varphi(x)$, definido determinada classe. Nesse sentido, toda função proposicional produz uma classe: a classe dos x , que são assim constituídos, ou seja, de tal modo que são $\varphi(x)$, sendo que esse “de tal modo que” não pode continuar a ser decomposto em outras determinações, mas deve ser reconhecido como um significado *sui generis*, como um *logical indefinable*. Toda classe somente se torna algo definido por meio do estabelecimento de uma função proposicional, que é verdadeira para os membros da classe e falsa para todas as demais coisas¹⁴. Com isso, porém, apesar do esforço, aquilo que a lógica chama de “conceito” deve se dissipar em uma quantidade coletiva; inversamente, a quantidade, ao contrário, volta a se fundar no conceito. Por conseguinte, o mero cálculo lógico como tal não nos conduziu adiante: observa-se que ele não deve substituir a pura análise do significado, mas que sempre só é capaz de formulá-la de modo mais estrito e mais simples.

Se, portanto, por esse lado não se deve esperar da matemática uma verdadeira “definição genética” do conceito, mas uma elucidação analítica, por outro ângulo parece, porém, que ela pode abrir o caminho para esse ponto da lógica. Isso porque, segundo as definições gerais da “metodologia da razão pura” de Kant, a filosofia

14. Cf. Russell, *Principles*, op. cit., cap. VII, seções 80 e 84; *Introduction to Mathematical Philosophy*, op. cit., cap. XVII, p. 181 ss.

não pode esperar a salvação a partir de uma “imitação dos métodos” da matemática; ainda assim, a matemática lhe oferece aqueles conteúdos a partir dos quais o sentido específico da função pura do conceito pode ser discernido de modo mais claro e apreendido de modo verdadeiramente adequado. Somente em sua versão “exata” e matemática, o conceito parece despontar com toda a clareza: aqui e somente aqui parece constar “em letras garrafais” o que ele é, o que ele significa e realiza. Eu mesmo trilhei esse caminho em uma investigação anterior: tentei demonstrar a definição universal da função conceitual em geral a partir do paradigma da matemática e dos conceitos matemáticos e físicos. Sem dúvida, tal abordagem pode ser contestada, argumentando-se que ela toma a parte pelo todo. Poder-se-ia objetar que uma análise do conceito verdadeiramente lógica e fenomenológica necessariamente procuraria apreender o conceito em sua totalidade de significado, na globalidade de suas operações específicas e de suas fases operacionais, ao passo que a matemática e a ciência exata, embora quando é preciso o reconheçam em sua completude, ainda assim o dão a reconhecer apenas em seu fim. Será que não seria preciso unir esse fim ao começo, será que esse conjunto de estágios médios e intermediários não teria de ser vislumbrado e medido, para que se obtivesse uma definição plena do conceito? Realmente alguns lógicos foram tão longe que não apenas distinguiram aquilo que denominavam o “conceito lógico” do “conceito científico”, como confrontaram o conceito lógico com o conceito científico, tomando este como uma espécie de polo oposto daquele. O conceito lógico e o conceito científico – assim ensina Wundt – constituem as extremidades opostas do desenvolvimento do pensamento: esse desenvolvi-

mento se inicia com o conceito lógico, e com o científico ele encerra determinada direção de sua atividade. O conceito lógico está ligado apenas a duas condições fundamentais: ele requer determinação do conteúdo e coerência lógica com outros conceitos; o conceito científico requer mais, ele requer que o conhecimento chegue a certa conclusão, a uma conclusão ao menos relativa, de modo que de todos os ângulos ele tenha a sua validade justificada e, com isso, esteja alçado ao nível da universalidade¹⁵. Consequentemente, querer derivar e discernir a estrutura do conceito “lógico” como tal a partir da estrutura do conceito “científico” parece conduzir a uma confusão de gênero e espécie. Ao que parece, não podemos nos furtar a essa objeção, já que um dos resultados mais importantes de nossa investigação consiste precisamente no fato de termos de reconhecer certos tipos de formação intelectual que, em sua marca e peculiaridade, se distinguem nitidamente do conceito científico e que, por outro lado, não prescindem absolutamente da determinação mental¹⁶. Será que essa visão necessariamente não passa de agora em diante a reagir sobre a concepção da própria lógica? Será que não temos de esperar encontrar também aqui um todo complexo e diferenciado de formas de pensamento e de conhecimento, em vez de um tipo particular e unitário de “conceito como tal”? De fato, toda nossa investigação precedente voltou a colocar

15. Wundt, *Logik*, 2. ed., I, p. 95 ss. Uma concepção semelhante à de Wundt foi sustentada por Gerard Heymans; ver seu “Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre”, bem como minhas réplicas, ambas in *Kant-Studien*, vol. XXXIII, 1928, p. 109 ss. e 129 ss.

16. Cf. meu *Die Begriffsform im mythischen Denken*, *Studien der Bibliothek Warburg*, I, ed. por Fritz Saxl, Leipzig, 1922.

diante de nossos olhos o fato de que aquilo que chamávamos de formação simbólica do mundo da percepção e da intuição não se inicia de modo algum com o conceito “abstrato”, e menos ainda com uma de suas maiores expressões, o conceito de ciência exata. Para entender o tipo dessa formação e sua direção fundamental, tivemos de iniciar nossas considerações a partir de uma questão mais profunda: tivemos de partir das dimensões do conceito científico de mundo e retroceder ao “conceito natural de mundo”. Contudo, justamente esse retrocesso reverteu-se para nós em um ensinamento que, longe de alterar o resultado da análise anterior do “conceito” exato, antes o confirma a partir de um novo ângulo. Isso porque pudemos ver aqui que a ampliação do âmbito do problema, que tivemos de empreender, não consegue tocar o cerne do problema que procuramos anteriormente demonstrar por meio do exemplo dos conceitos relacionais da matemática. Onde quer que ataquemos esse problema, se o fazemos a partir dos níveis mais altos do conhecimento ou a partir dos mais baixos, independentemente de questionarmos a intuição ou o pensamento puro, a formação do conceito linguístico ou a formação do conceito lógico-matemático, sempre iremos encontrar neles aquele “um em muitos” que se nos apresenta e manifesta com seu sentido idêntico nos mais diferentes estágios da concreção. E em todos os casos esse “um” sobrepujante constitui não apenas a unidade do gênero, a que as espécies e indivíduos estão sujeitos, mas antes a unidade da relação, em virtude da qual uma diversidade de coisas é determinada como intimamente inter-relacionada. Essa forma básica de relação foi designada por conceituados matemáticos como o cerne do conceito de número e como o cerne do pensamento matemático em

geral¹⁷; ela, porém, não está de modo algum restrita a esse âmbito. Ela atua tanto nas coisas menores como nas maiores, domina a totalidade do conhecimento desde o mais simples reconhecimento sensorial até aquelas elevadas concepções intelectuais, em que o pensamento transcende tudo o que é dado, em que ele, ao ir além da mera “realidade” das coisas, erige seu reino livre do “possível”. Por conseguinte, o “conceito” deve ser fundado e ancorado nesse reino. Assim, para a análise epistemológica detida e lógica, “conceber” (*begreifen*) e “relacionar” (*beziehen*) mostram-se como termos correlatos, como verdadeiros conceitos recíprocos¹⁸. Essa correlação como tal continua existindo, independentemente do “conceito de mundo” que adotamos; independentemente de o relacionarmos com “coisas” empíricas de nosso mundo da percepção e da intuição, bem como com “hipóteses” da ciência natural ou com os “constructos” da matemática pura. Aqui, o conteúdo da coisa pensada não afeta e não altera a forma pura do pensamento: assim como, segundo a conhecida metáfora de Descartes, a luz do sol não se torna

17. Cf. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?*, op. cit., 2. ed., Braunschweig, 1893; ver, acima, p. 438 ss.

18. Essa tese, que defendi e fundamentei mais detalhadamente em meu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), foi confirmada em todos os pontos essenciais pelas mais recentes investigações sobre o problema do conceito, contidas no livro de Burkamp, *Begriff und Beziehung*. Em uma profunda crítica às teorias de Schröder, Frege e Russell, Burkamp decididamente parte da mera lógica de classe rumo a uma pura lógica da relação. Também para ele as funções mentais de estabelecer, identificar, diferenciar e relacionar, que constituem o pressuposto básico da forma do número, constituem igualmente o pressuposto de toda forma pura em geral: “Elas são um fundamento mais profundo, sobre o qual toda forma pode ser inicialmente erigida” (op. cit., estudo IV, § 86, e estudo V, §§ 95 ss.).

outra luz ou uma luz diferente em função dos diferentes objetos que ela ilumina. Isso porque a construção de um “mundo” – seja ele tomado como uma síntese de objetos sensuais ou lógicos, reais ou ideais – somente é possível de acordo com determinados princípios de articulação e formação. E o conceito nada faz senão selecionar para si esses fatores de formação e fixá-los para o pensamento. Ele estabelece determinada direção e determinada norma do *discursus*: ele indica o “ponto de vista” sob o qual uma diversidade de conteúdos, sejam eles pertencentes ao âmbito da percepção, da intuição ou do pensamento puro, são apreendidos e em virtude do qual eles são “vistos juntos”. Os erros da teoria lógica e epistemológica sobre a essência do conceito se devem, em última escala, ao fato de se ter tomado o conceito não como um ponto de vista puro, mas como uma coisa visível, como algo que supostamente teria sua morada no mundo sensível ou que estaria ao lado desse mundo ou então acima dele. Ambas as partes que se enfrentam nessa grande “batalha de gigantes” pelo conceito falharam aqui do mesmo modo: uma delas, ao tentar apreender o conceito, por assim dizer, com as mãos, a outra, ao expulsá-lo para um lugar suprassensorial, embora continuasse concebendo-o como algo substancial que existiria precisamente nesse lugar. É significativo que Platão, no ponto em que mais se aproximou do conhecimento da pura natureza relacional do conceito, no ponto em que se aprofundou na forma original de sua teoria das ideias por meio da ideia e da exigência de *κοινωνία τῶν γενῶν*, rejeitou ambas as concepções. É também significativo que no *Sofista* ele tenha se voltado tanto contra a cegueira do conceito dos sensualistas e materialistas, como contra o realismo conceitual dos “amigos das

ideias”¹⁹. Porém, mesmo o contramovimento relativo a esse realismo conceitual, ou seja, o “nominalismo” da Idade Média e da Idade Moderna não está de forma alguma livre dos grilhões que ele costuma escarnecer. Isso porque, mesmo quando ele tenta determinar a natureza do conceito, está no fundo tentando agarrar sombras. Visto que não consegue encontrar o conceito como coisa, ele o torna um mero som, um *flatus vocis*. Contudo, também esse som, ou seja, também a palavra da língua continua aqui sendo tratada como um tipo secundário de existência, em vez de manifestar a função pura da significação e justamente nisso fundar seu conteúdo “objetivo”. Sempre de novo os materialistas e os espiritualistas, os realistas e os nominalistas voltam a se apegar a certas esferas do ser, quando tentam estabelecer e sustentar o sentido do conceito. No entanto, precisamente por isso eles não conseguem obter uma visão mais profunda do conteúdo simbólico da língua, bem como do conhecimento; afinal, essa visão consiste no fato de que todo ser só é tangível e só é acessível por meio do sentido. Consequentemente, quem quiser compreender o conceito em si não pode querer tomá-lo como um objeto. É, assim, nesse ponto que se revela de modo mais nítido a contradição interna da visão básica que os sensualistas tinham do conhecimento. Alguns lógicos idealistas acreditavam poder deixar, poder abandonar o mundo da aparência, o mundo dos sentidos, da concepção sensualista, para com isso manter o mundo “intelectual” a salvo de misturar-se às coisas sensíveis e para afirmá-lo como esfera independente, sujeita às próprias leis. Nosso problema fundamental, entretanto, nos conduziu desde o

19. Cf. Platão, *Sofistas*, p. 245E ss.

início ao caminho oposto: ele nos mostrou de forma cada vez mais definida que o sensualismo é incapaz de obter uma concepção unitária e unívoca do próprio mundo dos sentidos. Aqui, fomos impelidos a enfrentar os sensualistas em um campo que desde tempos imemoriais é reivindicado por eles como seu patrimônio mais próprio e inalienável; fomos impelidos a questioná-los não com base no conteúdo da "ideia", mas no conteúdo do próprio fenômeno sensorial. Afinal, o que resultou da análise desse fenômeno foi justamente o fato de que sua própria aparência, sua "apresentação" não é possível sem um sistema escalonado e articulado de funções puramente representativas. Para poder se constituir como um todo, como totalidade de um cosmo intuitivo, a síntese das coisas que são visíveis requer determinadas formas básicas de "visão" que, embora possam se mostrar por meio de objetos visíveis, de modo algum se confundem com eles e não podem elas mesmas ser tomadas por objetos visíveis. Sem as relações de unidade e diversidade, de similaridade ou disparidade, de identidade ou de distinção, o mundo da intuição não consegue obter a forma fixa; contudo, mesmo essas relações em si somente pertencem à composição desse mundo na medida em que elas constituem condições para ele e não uma parte dele.

E justamente essa relação, revelada para nós no estrato básico e primordial do conhecimento intuitivo, encontra então sua efetiva confirmação quando nós seguimos adiante no sentido de estágios diversos e "mais elevados" do pensamento e da compreensão. Aqui, o mundo da pura "significação", em princípio, nada traz de novo ao mundo da "representação", mas apenas desenvolve aquilo que "potencialmente" já estava contido nesse mundo. Por outro lado, é certamente esse avanço da

“potência” para o “ato” que constitui a operação mais dificultosa ao pensamento. E isso porque agora é preciso libertar as funções da “indicação”, contidas nas estruturas da realidade intuitiva, dessa sua vinculação e compreendê-las puramente como modos da própria validade funcional. Será necessária uma teoria dessa validade: uma doutrina das formas que, de um lado, isole os diferentes modos de relação já prevalecentes no âmbito intuitivo e que são aqui comprováveis *in concreto*, e que, por outro lado, apreenda essas formas em sua determinabilidade recíproca, em sua interdependência. Portanto, vimos, por exemplo, que para a construção do mundo do espaço prevalecem determinadas normas básicas, bem como que essa construção somente é possível se as percepções espaciais isoladas “orientarem-se”²⁰ continuamente por certas formas básicas. No entanto, somente o conhecimento geométrico apreende a lei a que essas formas estão sujeitas e a expressa como tal com uma determinação objetiva. E também aqui a teoria do conceito deve continuamente atentar para não confundir a forma da determinação com os conteúdos que somente por meio dela tornam-se então passíveis de serem determinados; ela deve evitar confundir as duas esferas, a saber, a da lei e a das coisas sujeitas à lei. Embora estejam inteiramente relacionadas entre si, em sua significação elas devem permanecer nitidamente separadas. A linguagem simbólica do cálculo lógico pode aqui vir em auxílio da análise da significação, pois de certo modo ela coloca imediatamente diante de nossos olhos a distinção intelectual aqui envolvida. Se concebermos o conceito como algo definido não por meio da enumeração daquilo que

20. Ver, anteriormente, p. 262 ss.

ele abrange, mas puramente de modo intensional e por meio da indicação de determinada função proposicional, tal função proposicional $\varphi(x)$ comporta em si dois fatores que são manifestamente de natureza diversa. A forma universal da função, assim como designada por meio da letra φ , distingue-se nitidamente dos valores da variável x que possam estar presentes nessa função como valores "verdadeiros". A função determina a relação entre esses valores, mas ela em si não constitui um deles: o φ de x não é homogêneo à sequência de x , a saber x_1, x_2, x_3 etc. Também Russell, em sua doutrina sobre a função proposicional, ressalta que "deve ser notado que, de acordo com a concepção aqui defendida, o φ em φx não constitui uma entidade autônoma e distinta: ele está vivo nas proposições da forma φx e não consegue sobreviver à sua dissolução [...] Se o φ fosse realmente uma entidade distinguível (*a distinguishable entity*), haveria uma proposição em que o φ pudesse se assegurar por si mesmo e que poderíamos designar por meio do φ (φ); também haveria igualmente uma proposição não φ (φ), por meio da qual a proposição φ (φ) fosse negada. Nessa proposição, poderíamos ver o φ como variável e, desse modo, obteríamos uma função proposicional. A questão que surge é: pode o enunciado contido nessa função proposicional ser um enunciado sobre si mesmo? O enunciado significa a não possibilidade de enunciação sobre si mesmo: se ele, portanto, puder ser um enunciado aplicável a si mesmo, ele não é possível, e, se ele não é possível, então ele é possível. Essa contradição é evitada por meio do reconhecimento de que a parte funcional de uma função proposicional não é uma entidade independente"²¹.

21. Russell, *Principles of Mathematics*, cap. VII, seção 85.

Na forma de um conhecido paradoxo lógico, manifesta-se aqui novamente uma dificuldade que desde tempos imemoriais não atinge apenas a lógica, mas também afeta profundamente o desenvolvimento global da metafísica: não é nada diferente do velho problema dos universais, que agora se coloca diante de nós em uma forma alterada. Independentemente do modo como esse problema é solucionado: se os universais são concebidos como precedentes a coisas particulares ou subsequentes a elas, ou então como algo “nelas contido”, de qualquer forma todas essas supostas soluções mostram o mesmo erro metódico fundamental. Elas substituem uma relação pura de significação por uma relação como a existente entre as coisas ou os processos empíricos. Isso porque é somente entre coisas empíricas e processos empíricos que pode ser enunciado um “antes” ou “depois”, um “dentro” ou “fora”. Quase todas as partes nesse conflito pelos universais foram destinadas a tomar essa metáfora do *antes* e do *depois*, do *dentro* e do *fora* por determinações válidas e lógicas, ou mesmo por determinações metafísicas. Mas tais metáforas não podem mais nos enganar, uma vez que tenhamos esclarecido que o “universal” e o “especial” distinguem-se um do outro não pelo seu ser, mas pelo seu sentido, sendo que a diferença das dimensões de sentido nunca pode ser reduzida a tais distinções, assim como o que prevalece nas dimensões de espaço e de tempo nem pode ser adequadamente expressa em seus termos. De todas as soluções que foram aqui buscadas, aquela que continua se mostrando como a relativamente mais satisfatória é a que procura o ser dos universais nas coisas particulares: *“universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum*

in singularibus"²². Aqui ao menos a divisão externa é evitada; aqui, por meio de uma imagem derivada do espaço, a correlação estrita, ou seja, a relação recíproca entre o universal e o particular é corretamente mantida. Entretanto, essa mesma correlação logo se enreda em novas dificuldades e equívocos, pois ela abriga em si o risco de ser confundida com a homogeneidade dos fatores que se relacionam entre si. O universal conceitual torna-se então um mero fator comum, algo que, embora em si não constitua uma coisa independente e nova, expressa uma similaridade presente nas coisas. Agora parece que a significação do universal pode ser reduzida à categoria da similaridade, da *similitudo*. Porém, com isso o sentido do conceito como puro conceito relacional sofre uma restrição indevida, pois, no sistema das relações, a similaridade desempenha apenas o papel de um caso especial, que não pode ser alçado ao "tipo" de relação conceitual. Não é de forma alguma somente em relação à similaridade que a diversidade pode ser comparada e reunida: a essa forma de agrupamento temos de contrapor outras, que estão no mesmo patamar e que são orientadas por critérios totalmente diferentes, bem como determinadas por outros tipos de "aspecto". E cada um desses aspectos, cada relação R_1 , R_2 , R_3 etc. pode reivindicar aqui o mesmo direito: cada um deles define um "conceito" totalmente legítimo²³. Considerando o fator universal da significação, que é estabelecido e realçado pelo conceito, tudo o que pertence a esse fator não apenas é similar, mas idên-

22. Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, I, p. 65 ss.

23. Para confirmação, ver meu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., cap. I, especialmente p. 18 ss.

tico: para serem concebidos como instâncias especiais de um conceito, os exemplares isolados devem, cada um por si, satisfazer o conceito total, ou seja, a totalidade das condições que ele contém em si. No entanto, essa similaridade de aspectos não requer de modo algum que os elementos da multiplicidade, reunidos por meio do conceito, apresentem algum conteúdo em comum, pois o aspecto em si, ou seja, o modo como algo é observado, não é uma espécie de coisa que pode estar total ou parcialmente contida nesses elementos, e que por um tipo de analogia espacial pode estar “inserida” neles. Será, portanto, que a equação funcional, por exemplo, de algum modo se insere nos valores isolados das variáveis que podemos estabelecer como “valores verdadeiros”? A equação de uma curva plana pode ser designada como o “conceito” dessa mesma curva, visto que nela temos diante de nós uma função proposicional que é verdadeira para todos os valores das coordenadas dos pontos da curva mas que é falsa para os demais valores²⁴. Por meio dessa condição, os diferentes pontos da curva se agrupam em uma unidade que, porém, não indica neles nenhum outro fator comum senão precisamente aquele que consiste nessa forma de correlação. Uma vez estabelecida a lei de uma tal correlação, a totalidade dos “possíveis” pontos espaciais logo se divide diante dela em duas classes nitidamente distintas uma da outra: a de pontos que satisfazem a relação expressa nessa lei e a daqueles que não a satisfazem. Aquilo que a intuição apreende como uma forma especial, com certas características e atributos

24. Cf. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, op. cit., p. 156 ss.

espaciais, parece agora estar reduzido, pela análise do pensamento, a uma regra universal de correlação. E isso não é somente válido para os conceitos matemáticos, mas representa um traço essencial de todas as verdadeiras estruturas conceituais. Isso porque sempre desponta como uma tarefa básica do conceito colocar junto – *συνάγειν εἰς ἓν*, como dizia Platão – aquilo que está disperso na intuição, aquilo que do ponto de vista dessa mesma intuição está totalmente desbaratado, de modo que seja estabelecido para ele um novo ponto de referência ideal. Na medida em que o particular, em que aquilo que antes tendia a se dispersar, dirige-se para esse ponto de referência, é estampado nele, nessa unidade da direção, uma nova unidade da “essência”, sendo que justamente essa mesma essência deve ser tomada não de modo ôntico, mas lógico, como uma determinação pura de significação. A convergência por meio da qual a heterogeneidade sensual ou intuitiva é superada não se concretiza porque uma igualdade substancial ou uma consonância se manifesta nos elementos da multiplicidade, mas porque esses elementos, ainda que diferentes entre si, são tomados como fatores de um contexto de sentido, e porque todos eles, por seu turno e em seu local específico, constituem a totalidade desse sentido, bem como sua função.

Se apreendermos a unidade do conceito desse modo, certamente observaremos que essa unidade – para empregar um termo cunhado por Kant em um outro contexto – inicialmente nada pode ser senão uma “unidade projetiva”. Afinal, o conceito só estabelece um ponto de vista de comparação e correlação, mas não define se existe algo que possa ser acrescentado à determinação dada

por ele. Já por essa razão é óbvio que uma explicação satisfatória nunca pode ser obtida a partir da consideração de sua mera extensão, da consideração do fator particular ou dos fatores particulares. Isso porque não é de modo algum certo que à unidade estabelecida pelo conceito corresponda uma coisa particular, individualizada, bem como que algo específico “lhe pertença”. Na abordagem da lógica matemática, que procurou reduzir o conceito à “classe”, a introdução e a ordenação da “classe zero” sempre se mostraram associadas a dificuldades especiais. A “classe zero” não podia ser dispensada em uma teoria totalmente lógica do conceito e em uma teoria lógica do número; mas, por outro lado, ela continuava pontuada por paradoxos e contradições em toda investigação puramente “extensional”. Foram justamente esses paradoxos que desembocaram em uma mudança de atitude que permitiu a Russell, por exemplo, ver a concepção meramente extensional como insuficiente e, assim, complementá-la e aprofundá-la por meio da intensão. Obviamente, uma classe que não possui elementos não pode ser definida por meio da indicação de seus elementos, ela só pode ser designada intensionalmente, graças a uma função proposicional definida²⁵. Uma das limitações da usual teoria da abstração do conceito é que ela tem de estabelecer como elementos dados aqueles elementos a partir dos quais o conceito é construído, a partir dos quais acredita-se que ele seja “abstraido”. Se o conceito deve selecionar o fator comum dentre uma série

25. Na lógica de Russell, a classe zero é definida como a classe de todos os x que de algum modo satisfazem a função proposicional φx , mas que são falsas para todos os valores de x ; mais pormenores a esse respeito em *Principles*, op. cit., cap. II, seção 25.

de elementos particulares e desprezar a especificidade, então ele deve em primeiro lugar colocar esses elementos particulares diante de si, e “tê-los” como determinações sensuais ou intuitivas, antes que possa imprimir nelas sua própria forma. Por conseguinte, o conceito sempre só é capaz de designar aquilo que *é*, mas não aquilo que “não é”. É, portanto, também esse postulado que reside no início de toda lógica; ele constitui a ideia fundamental da lógica eleática. Contudo, Parmênides é sucedido por Demócrito e Platão, e ambos conquistam para o não ser uma nova justificativa e um novo sentido, o primeiro (Demócrito), dentro do âmbito da física, e o segundo (Platão), no âmbito da dialética. O sistema do conhecimento, a comunidade e o entrelaçamento dos conceitos – assim ensina o *Sofistas* de Platão – não são alcançados enquanto não nos decidimos a reconhecer o ser e o não ser como fatores que estão no mesmo patamar e que são igualmente necessários. Todo conceito individual contém, ao lado de um enunciado sobre o ser, uma abundância de enunciados sobre o não ser: todo “é” em uma proposição predicativa só pode ser então completamente compreendido se concebermos que a ele está correlacionado um “não é”²⁶. De fato, o conceito não consegue efetuar a determinação ideal do real enquanto permanecer confinado somente aos limites desse mesmo real. Sua realização própria e suprema requer que ele vá além da observação do “real” no sentido do “possível” – e é precisamente isso que ele só consegue se não recuar diante dessa oposição, diante desse “impossível”. Toda a história da ciência nos mostra que sentido eminente a concepção do “não possível” pode ter e como,

26. Ver Platão, *Sofistas*, especialmente 248E ss.

em muitos casos, é exatamente essa concepção que primeiro permite a livre visão geral do reino do possível, bem como de sua formação sistemática e de sua articulação. Se o conceito é um mero “ponto de vista” da relação e da correlação, ele deve ser livre para ligar também coisas antagônicas, com o intuito de, com essa ligação, poder aprender a reconhecer o antagonismo e penetrar seu fundamento. É, portanto, plenamente frutífero e significativo apreender um conceito como o de “decaedro regular”, pois é justamente o não ser que ele contém em si que abre ao pensamento uma nova visão do ser do mundo geométrico e da estrutura do espaço. Dissemos anteriormente que o conceito não é somente um caminho aberto dentro do qual o pensamento avança, mas constitui antes um método, um processo de abertura de caminho. Nessa abertura de caminho, o pensamento pode proceder de modo inteiramente autônomo: ele não se une a nenhum alvo fixo que já esteja pronto na coisa dada, mas estabelece novos alvos e questiona se existe um caminho que conduza a eles e qual seria esse caminho. Na linguagem da lógica simbólica, isso significa que à “função proposicional”, em que o conceito está fundado, não compete nem a verdade nem a falsidade e que inicialmente ainda permanece em aberto se há valores definidos da variável x para os quais a função é válida. Tal função proposicional visa a determinada significação, mas ainda não a satisfaz: ela não fornece nenhuma resposta fixa e pronta, mas estabelece apenas a direção da pergunta. No entanto, todo conhecimento deve ser precedido por tal posicionamento da questão se o intuito for o de encontrar uma resposta clara e segura. Antes que, assim como acontece no conceito, certas linhas de observação sejam estabelecidas ao conhecimento, a pes-

quisa não pode ser iniciada nem as relações válidas no âmbito do ser empírico, bem como do ser ideal, podem ser definidas. Nesse aspecto é significativo o fato de, na história da filosofia, o “conceito” em si emergir inicialmente na forma de questão. Sócrates foi caracterizado por Aristóteles como o “descobridor” do conceito universal. Entretanto, justamente essa descoberta assume para ele não uma nova forma de conhecimento, mas uma forma de não conhecimento. Na pergunta socrática sobre o “o que é?” (τί ἐστὶ) está contido o método do “direcionamento” socrático, do λόγοι ἐπακτικοὶ. E, assim, mesmo no conhecimento desenvolvido, todo novo conceito adquirido continua sendo uma tentativa, um início, um problema; seu valor consiste não tanto no fato de ele “reproduzir” determinados objetos, mas antes no fato de oferecer uma nova perspectiva lógica e, graças a ela, proporcionar ao conhecimento uma nova visão geral e profunda do todo de certo conjunto de questões. Se, portanto, entre as funções lógicas básicas, o julgamento possui um caráter conclusivo, ao conceito compete, em contrapartida, essencialmente a função do deixar em aberto. Ele rejeita as questões cuja decisão final cabe ao julgamento; ele é apenas o princípio de uma equação cuja solução é esperada da análise de certo âmbito ideal de objetos ou da experiência progressiva. Nesse sentido, um conceito pode ser eficaz e frutífero para o conhecimento muito antes de ele mesmo ter sido definido de modo exato, isto é, antes de chegarmos a uma definição completa e definitiva dele. Afinal, uma de suas tarefas essenciais consiste no fato de ele não deixar que a problemática do conhecimento se aquiete prematuramente, mantendo-a antes em um fluxo constante ao direcioná-la para novos alvos, os quais devem ser hipoteticamente antecipados por ele. E nova-

mente aqui observamos que o conceito não é abstrativo, mas antes prospectivo: ele não apenas fixa os elementos já conhecidos, estabelecendo seus contornos gerais, mas mantém uma busca persistente por novas conexões desconhecidas. Ele não apenas assume as similaridades ou conexões oferecidas pela experiência como produz novas ligações: ele é um traçado livre que sempre deve ser novamente desenhado se o intuito for o de fazer surgir de modo claro a organização interna do reino da intuição empírica, bem como do âmbito de objetos lógico-ideal.

Com isso logo se evidencia por que toda teoria do conceito que procura explicá-lo a partir de tendências puramente reprodutivas, limitando-o a elas, necessariamente fracassa. Já no âmbito da intuição e da “função representativa pura” essa limitação se mostrou impossível; já naquele ponto toda teoria da percepção empírica e do conhecimento empírico de modo geral precisou evocar, em cada passo, o auxílio da função da “imaginação produtiva”. No conceito, o desempenho da imaginação produtiva coloca-se diante de nós numa forma aumentada e potencializada. Por essa razão, perdemos já sua simples quididade tão logo tentamos transformá-lo em uma soma de reproduções, em uma mera síntese de imagens lembradas. Já a simples reflexão fenomenológica levanta aqui a seguinte objeção: se tomarmos o “conceito” como aquilo que ele fornece de modo imediato, ele aparece como algo totalmente diferente da representação mnemônica, como algo próprio e inconfundível. Temos de retroceder à esfera da consciência; temos de, deixando de lado a lógica pura e a fenomenologia, recorrer à fisiologia, para podermos manter uma equivalência entre o conceito e a imagem lembrada. O conceito aparece, então, como o resultado de vestígios e resíduos “inconscientes”,

que foram deixados no cérebro pelas antigas percepções sensoriais. Mas, deixando de lado o fato de que aqui o simples sentido da questão lógica é mal interpretado, fazendo com que a lógica se transforme em uma metafísica do cérebro, o conceito iria cumprir de modo muito inadequado essa tarefa, caso ela realmente fosse sua tarefa. Aqui, teríamos uma verdadeira aplicação da ironia de Bacon que diz que aquele que julga poder apreender a realidade por meio do pensamento conceitual lhe parece um homem que, para reconhecer melhor um objeto distante, sobe em uma torre alta e de lá procura avistá-lo, sendo que esse homem estaria livre para se aproximar do objeto e observá-lo de perto. Uma coisa é vista de modo correto, a saber, que a “postura” característica do conceito de fato se constitui em que ele, diferentemente da percepção direta, precisa mover o seu objeto a certa distância ideal, para de certo modo colocá-lo em seu ângulo de visão. O conceito tem de anular a “presença” para chegar à “representação”. Contudo, essa transformação que ele efetua não tem para nós aquele sentido puramente negativo que precisa ter para o positivismo estrito. A análise da percepção e do conhecimento intuitivo de fato nos mostrou que mesmo aqui é necessária a transição, bem como que ela seja realizada dentro de certos limites. A função conceitual, portanto, não traz nenhuma ruptura ao todo do conhecimento; ela apenas dá continuidade a uma tendência básica que se mostrou eficaz já nos primeiros estágios do conhecimento sensível, do saber perceptivo. E é precisamente nessa continuidade que tal tendência é verdadeiramente autenticada e justificada. Contra a crítica à teoria da abstração que elaborei anteriormente, foi levantada a seguinte objeção: embora ela seja aplicável quando se parte dos conceitos

altamente desenvolvidos, conceitos como os da matemática e da física matemática, ela, porém, fracassa assim que consideramos os estágios primitivos do conhecimento científico, e assim que tomamos como base aquelas formações conceituais que, muito longe dos objetivos da ciência, já se encontram em nossa visão de mundo “natural” e ainda não foram alteradas ou sobrecarregadas por meio de teorias. Aqui, a tese defendida pela teoria da abstração estaria em pleno vigor, pois o “conceito intuitivo” de fato se desenvolveria a partir da “imagem mnemônica geral” que nos teria restado de uma série de percepções sensoriais concretas. É essa tentativa de resgatar a teoria da abstração que é empreendida por Max Brod e Felix Weltsch em seu livro *Anschauung und Begriff* [Intuição e conceito]. Parece-me, entretanto, que precisamente por meio desse tom agudo e pregnante com o qual os autores elaboraram ali os traços essenciais da concepção “abstrata” do conceito, somente é revelada de modo cada vez mais claro a dialética em que essa concepção, em última escala, necessariamente sempre volta a desembocar. Isso porque a operação verdadeira e essencial para o conhecimento, que, segundo essa concepção básica, é efetuada pelo conceito, consiste em diluir as imagens nítidas, individualmente determinadas – imagens essas que são fornecidas pela sensação e pela percepção –, transformando-as em ideias difusas. É esse caráter difuso que é considerado condição necessária para o conceito; ele constitui o elemento existencial em que o conceito deve consistir e o assim chamado ar vital em que somente ele pode respirar. Brod e Weltsch procuram mostrar por meio de ricas análises psicológicas como a percepção e a representação intuitivas gradativamente se introduzem nesse elemento. O estágio da lembrança

funciona como um instrumento, pois é na lembrança que começa a se produzir toda diluição de limites entre as impressões sensoriais específicas que o conceito assume e as que ele dá continuidade.

Na verdade, a auto-observação mostra o quão raramente as imagens lembradas estão de fato separadas, ou seja, o quão raro é haver imagens em que a recordação de uma experiência única e expressamente pontual está com segurança isenta da influência de experiências posteriores e semelhantes. Quase sempre uma imagem lembrada representa toda uma série de impressões. A lembrança de um amigo representa esse amigo simultaneamente em diversas relações comigo. Se penso em uma paisagem, tal paisagem coloca-se diante de mim na forma como sempre a vi, em diversas extensões, iluminações e atmosferas. Contudo, essas imagens, que representam tantas coisas divergentes entre si, nem por isso deixam de ser intuitivas. A imagem geral lembrada corresponde, portanto, à nossa [...] condição: para salvar o mundo de sua infinita e progressiva fragmentação é preciso que surjam ideias que possam reunir as imagens que se fragmentaram e se desviaram para os detalhes novamente em uma unidade maior. Essa missão é desempenhada pela imaginação geral: como representação difusa que, graças à sua multiplicidade de interpretações, engloba tais representações nas diversas representações nítidas e divergentes entre si [...] Na forma como as partes definidas e as difusas se alternam nessa imagem geral lembrada, dá-se em nós uma espécie de cópia de todas as imagens que já vivenciamos, e todas elas parecem representadas por meio da estratificação especial da difusão na imagem geral lembrada.

Para caracterizar esse estado de coisas, Brod e Weltsch introduzem certo símbolo, a saber, $A + x$. Aqui, A significa aquilo que era comum às várias imagens vivenciadas,

ou seja, por exemplo, à paisagem em diferentes iluminações e atmosferas, enquanto o fator distinto se dilui no x : “Assim, encontramos na diluição, na imprecisão, o instrumento por meio do qual dois atributos aparentemente opostos e até então vistos como flagrante contradição são unificados: o ‘intuitivo’ e o ‘abstrato’.” Há de fato representações intuitivas que realmente são também abstratas: as representações difusas da forma $(A + x)$.” E, assim, segundo os autores, teria então ficado assentado o primeiro fundamento de uma verdadeira psicologia do pensamento, na medida em que não restringimos arbitrariamente o pensamento ao âmbito do conhecimento científico, mas buscamos apreendê-lo na totalidade de suas manifestações vivas. Ele não consiste, então, em nada senão no “jogo vivo da imagem $(A + x)$ ”: “parece certo que nós pensamos por meio de intuições gerais e difusas”²⁷.

Com isso, porém, o nó górdio do problema do conceito não é desatado, mas despedaçado. Afinal, será que estamos realmente salvos da multiplicidade infinita e da fragmentação das impressões particulares se nos refugiamos na imprecisão de uma ideia geral? Será que queremos e podemos de algum modo renunciar a essa multiplicidade? Ou será que o sentido da formação do conceito não consiste justamente no fato de que tal formação nos coloca nas mãos um fio de Ariadne no labirinto do múltiplo e do particular? O conceito genuíno se desvia do mundo da intuição unicamente com o intuito de retornar a ele de um modo mais seguro: ele se presta à determinação do particular em si. Aqui não pode ser arguido

27. Max Brod e Felix Weltsch, *Anschauung und Begriff. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung*, Leipzig, 1913, p. 72 ss. e 144 ss.

que a função é parte apenas dos conceitos mais elevados e estritamente científicos, pois ainda que ela desponte primeiro com toda a pregnância nesses conceitos, sendo neles apreendida de modo mais claro e tornando-se imediatamente acessível à análise lógica, não permanece limitada a eles. Ao contrário, ela já é própria daqueles estágios preliminares e células germinativas do conceito teórico-científico designados por Brod e Weltsch como “conceitos intuitivos”. Tais conceitos intuitivos não são apenas conceitos genéricos, mas antes conceitos da associação. Eles não apresentam imagens gerais e imprecisas das coisas, mas fazem a ligação entre aquilo que é dado na percepção como coisa meramente individual e coisa relativamente isolada. Assim, por exemplo, o conceito intuitivo de cor não constitui uma imagem genérica em que o vermelho e o azul, o amarelo e o verde de algum modo se imiscuem de maneira imprecisa um no outro; mas por meio dele um âmbito característico emerge do todo das experiências sensíveis e é definido por meio de determinado fator relacional, por meio de relações com a luz e com o olho. Como seria possível tal visão da ordem, da articulação, das diferenças concretas do múltiplo, se o conceito consistisse essencialmente em um desvio deles, em um nivelamento dessas diferenças?²⁸

28. Mais pormenores a esse respeito em meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., p. 23 ss. Em consonância com a concepção básica aqui defendida, também Burkamp escreve que, “Partindo das coisas individuais, vamos galgando até ‘conceitos’ como ‘cadeira’ e ‘cachorro’, e então para conceitos ainda mais elevados como ‘ser vivo’, ‘corpo’, ‘massa’. Subimos de estados individuais rumo a conceitos de ‘quantidade de eletricidade’, de ‘intensidade de corrente’, de ‘energia’. Partindo dos números individuais, alçamos conceitos de número primo, de ‘número’ em geral. Entre esses conceitos estabelecemos a lei de

E não constitui um nivelamento quando as diferenças, em vez de serem entendidas e derivadas do conceito, são, ao contrário, concebidas como diluídas nele? Se, porém, em vez de ficarmos parados na oposição sistemática contida na concepção do conceito como tal, questionarmos as razões mais profundas dessa oposição, veremos que aqui somos novamente remetidos a nosso problema central, ao problema da representação. A ideia de representação e de “condições de sua possibilidade” domina e determina a ideia de conceito. Se, em sua teoria, Brod e Weltsch recorrem à “ideia vaga”, isso ocorre expressamente porque para eles apenas tal ideia, uma ideia não inteiramente determinada, mas de certo modo opalescente, parece possuir a força para representar uma multiplicidade de conteúdos. Essa relativa indeterminação de uma ideia parece ser o que primeiro constitui a base de sua significação; parece ser o que lhe confere a possibilidade de ser tomada ora em um, ora em um outro “sentido”. Daí se conclui que

conexão [...] Porém, esse estabelecimento de lei somente ganha sentido se pudermos descer novamente aos estágios inferiores. Com base nessa ordenação lógico-conceitual, aquilo que é lei para corpo e massa passa agora a ter efeito também para ‘cadeira’ e ‘tapete’ e, finalmente, também para a cadeira específica que ocasionalmente esteja a meu redor. Essa cadeira específica está agora enriquecida para mim em seu ser devido às conexões de todos os conceitos aos quais ela está submetida [...] O motivo do enriquecimento daquilo que é particular e individual reside em todo esse conhecimento do genérico, nas leis que se aplicam aos conceitos genéricos. E esse enriquecimento do conhecimento do particular e, sobretudo, do individual constitui o objetivo de toda a hierarquia dos conceitos [...] É em função dos estágios inferiores que trabalhamos nos estágios superiores” (Burkamp, *Begriff und Beziehung*, op. cit., 1º estudo, p. 2 ss.).

A propriedade que a imprecisão tem de significar algo confere ao $(A + x)$, na origem, a característica primária do conceito, característica essa que incrivelmente criou a seus teóricos tantas dificuldades decorrentes da extensão do conceito, ao lado do seu conteúdo [...] Como deve se constituir uma única ideia para que possa nomear vários objetos? A resposta que podemos fornecer com base em tudo o que foi visto anteriormente é a seguinte: na medida em que um $(A + x)$, dentro das limitações que seu A oferece a seu x , pode se transformar em diferentes ideias, na medida em que, portanto, ele se associa com essas imagens presentes e divergentes umas das outras por meio de um julgamento de identidade, ele nomeia os objetos que correspondem a essas imagens. A propriedade de $(A + x)$ de ser sujeito de diferentes julgamentos de identidade torna possível “nomear” a função do conceito. Assim, por exemplo, duas imagens individuais, nitidamente diferentes uma da outra, podem se dar em mim: a imagem de um cão deitado (D) e a imagem de um cão de pé (P). Se, porém, a partir das posições D e P , além de outras posições que conheço de determinado cão, formo o seu $(A + x)$, ou seja, se extraio delas uma imagem geral difusa “do” cão, a imagem do estar deitado (x_1) ou do estar de pé (x_2) pode vir a se anexar a essa imagem e, por conseguinte, o $(A + x)$ pode “designar” para mim ora um $(A + x_1)$, ora um $(A + x_2)$.²⁹

No entanto, se voltarmos o olhar a nossas considerações anteriores, a oposição existente entre nossa concepção de representação e a concepção aqui defendida é expressa de modo mais nítido. Afinal, o que tínhamos persistentemente de combater era justamente essa su-

29. Brod e Weltsch, op. cit., p. 77 ss.

posição de que o conteúdo simbólico de uma imagem, ou seja, aquilo que lhe confere determinada significação, pode ser descoberto como algo em si mesmo, como uma parte dessa imagem real e passível de ser distinguida. "Significação" e "existência" não são homogêneas no sentido de que elas podem ser descobertas como componentes de uma imagem que elas "compõem". Já a fórmula que foi aqui escolhida como expressão do conceito deve aparecer como questionável, na medida em que ela une o A e o x , a expressão do "universal" e a do "particular" ou "individual" por meio de um simples sinal de mais. Nesse sentido, será que o universal e o particular, o conteúdo do conceito e sua extensão, aquilo que está "incluído" no conceito e aquilo que é "dado" na percepção ou na intuição sensível realmente podem ser adicionados um ao outro? Por meio da ideia de tal adição, a unidade "orgânica" que caracteriza e distingue o conceito se transforma em uma mera coexistência agregativa. Na função proposicional $\varphi(x)$, que designa determinado conceito, a expressão para a função em si e para os valores específicos que são reunidos por meio dela, não estão situados na mesma linha: os "fatores" que são sucessivamente trazidos à relação não podem ser concebidos como elementos de uma soma. É em si totalmente contraditório querer tornar palpável a função $\varphi(x)$, dissecando-a em componentes que têm existência separada, tentando fazer do $\varphi(x)$ um $\varphi + x$. Isso porque o signo funcional φ não se presta à expressão de uma grandeza numérica específica que pode ser combinada a outras grandezas da variável por meio de operações aritméticas elementares. Anteriormente, comparamos o "conceito" ao "membro universal" de uma série, que designa a regra da sucessão ou sequência de seus membros particula-

res. Essa lei da série restringe os elementos individuais que lhe pertencem a determinadas condições; no entanto, ela mesma não se constitui como um membro da série. Se uma sequência aritmética na forma $\frac{1}{2} \frac{2}{3} \frac{3}{4} \frac{4}{5}$ etc. for designada pela fórmula $\frac{n}{n+1}$, então esse $\frac{n}{n+1}$ não mais representa uma grandeza individual; ao contrário, ele se coloca como o todo da série, na medida em que esse todo não é tomado como mera soma de partes, mas como uma estrutura relacional característica. De modo semelhante, para citar um exemplo da área da geometria, o “conceito universal” de *seção cônica* não é obtido por meio de imagens de círculos individuais, elipses, parábolas e hipérboles confluentes, que se reúnem em uma imagem global difusa; o que ocorre é que círculos e elipses, hipérboles e parábolas são retidos como formas inteiramente determinadas pela geometria, mas que ao mesmo tempo se movimentam na direção de um novo contexto relacional, de modo que todas elas mantêm a direção e a “visão” característica no sentido exato do cone de que elas são provenientes como resultado de variadas seções que são efetuadas nele. E, de acordo com o princípio, o mesmo é válido também para os “conceitos intuitivos” mais simples. Também eles nunca constituem um simples conglomerado de impressões sensoriais e imagens lembradas, mas contêm uma articulação peculiar dessas impressões e imagens, apresentando uma forma de organização. Neles, aquilo que é separado “é visto junto”, não no sentido de que seus componentes são misturados entre si, mas no sentido de que sua conexão, no que diz respeito a certo fator de ligação, é mantida. Se a língua grega designava a lua como “a que mede” ($\mu\eta\nu$), e a língua latina a designava como “a que ilumina” (*luna*),

havia na base dessas diferentes designações um “conceito intuitivo” diverso, sendo que tal conceito, em ambos os casos, atua apenas como fator de comparação e correção, como “ponto de vista”, que em si não é dado como algo que seja clara ou difusamente visível. E aqui pouco importa se esse ponto de vista se afirma no avanço progressivo do conhecimento ou se ele é suprimido em sua constituição objetiva por meio de outro modo de visão. Embora tais alterações determinem o conteúdo do conceito, bem como sua validade científica, não determinam, todavia, sua forma simples. Se, por exemplo, certas línguas designam a borboleta como um “pássaro”, a ligação que é aí expressa precisa certamente ser desfeita, tão logo o pensamento avance no sentido de descrever sistematicamente as classes de seres vivos de acordo com determinados critérios da “ciência natural”, de acordo com determinados critérios morfológicos ou fisiológicos, sendo, porém, que o ponto de vista original da classificação que, em vez de se voltar para critérios dessa natureza, tem em vista somente o fator intuitivo do “voar”, não é com isso declarado absolutamente sem sentido, mas apresenta apenas um outro critério de sentido que do ponto de vista da sinopse científica precisa ser substituído por um outro critério que seja mais completo. O fato de, na transição dos conceitos intuitivos para os científicos, tal mudança de critério se mostrar necessária não comprova de modo algum que a operação de medir como tal não seja exercida já nos conceitos “pré-científicos”, de que também tais conceitos já não sigam certas regras básicas do pensamento relacional. A teoria de Brod e Weltsch, ao contrário, ao menos deixa o conceito pré-científico – pois para o conceito científico ela restringe sua tese em pontos muito importantes e mesmo decisivos

vos³⁰ – proceder de uma mera confluência de representações e imagens lembradas. Segundo essa teoria, a consciência se assemelha a um disco fotográfico no qual, no decorrer do tempo, diversas imagens são criadas, e vão então se sobrepondo e se misturando até que finalmente chegam a ser uma única imagem global difusa³¹. No entanto, mesmo quando queremos deixar essa comparação prevalecer como expressão para o processo genético de formação do conceito, ainda permanece obscuro como, nesse processo, a função lógica do conceito, sua capacidade de “nomear” e de designar diferentes intuições individuais, deve ser entendida. Isso porque o fato de o conceito ser proveniente de impressões particulares, por si só, nunca fornece a ele o poder de representar justamente aquilo de que ele é o resultado. Admitindo-se que tal imagem global se forme sobre um disco fotográfico, ainda assim esse disco nunca será capaz de conhecer essa imagem como tal, de resgatar os elementos particulares dos quais ela é oriunda. Para tal realização seria necessário que, de certa maneira, o processo a partir do qual o conceito é obtido fosse anulado, de modo que os elementos de que ele se compõe pudessem novamente ficar livres e desvincilhados da mistura em que eles se encontram. Se atribuíssemos ao disco fotográfico a faculdade de misturar todas as impressões particulares que nele são feitas, não estaríamos lhe atribuindo também o poder da separação? Contudo, é justamente isso o que é pressuposto e exigido na “representação”, no sentido estrito. Toda função da representação comporta um ato de

30. Cf. especialmente a discussão crítica contra meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., feita por Brod e Weltsch, p. 234 ss.

31. Cf. Brod e Weltsch, op. cit., p. 74 ss.

identificação e um ato de distinção, sendo, porém, que esses dois atos não precisam ser pensados como uma mera sucessão, mas como uma genuína concomitância, de modo que o estabelecimento da identidade deve ser realizado na distinção e vice-versa. Para esse tipo de sístole e diástole, de síncrise e de diácrise dos conceitos, todas as analogias extraídas do mundo das coisas e de seus processos e fatos se mostram insuficientes. Aqui, somente a formulação oposta do problema pode nos conduzir adiante: temos, neste ponto, de iniciar com aquilo que o conceito significa, para então seguir adiante na direção daquilo que ele prova ser no conhecimento objetivo e que ele produz para a construção desse conhecimento. Em contrapartida, o ato mental básico da "representação", do querer dizer algo "universal" em particular nunca pode ser compreendido se o decompuermos em partes e, de certa forma, o fragmentarmos. Se assim procedermos, não conseguiremos reter nas mãos os fragmentos, os pedaços da representação, mas iremos sair do círculo de seu sentido e atingiremos uma existência vazia, a partir da qual não há mais caminho de volta para a esfera do sentido³².

32. Para mais complementos a esse respeito, sugiro a leitura da detalhada exposição desenvolvida em meu ensaio "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie", in *Jahrbücher für Philosophie*, ed. por W. Moog, vol. III, Berlim, 1927, p. 55 ss.

CAPÍTULO II

CONCEITO E OBJETO

Constitui uma das mais importantes conquistas da *Crítica da razão pura* o fato de ela ter conferido ao problema da relação entre “conceito” e “objeto” uma versão inteiramente nova e um sentido metódico fundamentalmente diferente. Essa modificação foi possível porque justamente nesse ponto Kant efetuou a transição decisiva da lógica “universal” para a lógica “transcendental”. Foi somente por meio dessa transição que a teoria do conceito foi liberada da apatia em que ela gradativamente havia caído na abordagem tradicional. A função do conceito agora não mais aparece como uma função meramente analítica e formal, mas como uma função produtiva e construtiva. O conceito deixa de ser uma cópia mais ou menos remota e pálida de uma realidade absoluta qualquer, de uma realidade que subsiste em si mesma, e passa a ser um pressuposto da experiência e, com isso, uma condição de possibilidade de seus objetos. A questão do objeto para Kant tornou-se uma questão de validade, uma questão de *quid juris*; porém, o *quid juris* do objeto não pode ser respondido antes que outras

questões sobre o *quid juris* do conceito sejam respondidas. Isso porque o conceito é o último e mais elevado estágio a que o conhecimento pode se alçar no desenvolvimento da consciência do objeto. A síntese da “apreensão na intuição” e da “reprodução na imaginação” deve, como pedra final na construção do conhecimento “objetivo”, ser completada pela “síntese do reconhecimento no conceito”. Reconhecer um “objeto” nada significa senão submeter a multiplicidade da intuição a uma regra que o determina em relação à sua ordem. Contudo, somente a consciência de tal regra e da unidade que, por meio dela, é estabelecida constituem de fato o conceito.

Portanto, deve-se encontrar uma base transcendental para a unidade da consciência na síntese da diversidade de todas as nossas intuições, bem como de nossos conceitos dos objetos em geral e, conseqüentemente, de todos os objetos da experiência, sem os quais seria impossível pensar qualquer objeto para nossas intuições. Afinal, o objeto nada é senão algo sobre o qual o conceito expressa tal necessidade de síntese¹.

Essa relação comum do problema do conceito e do objeto com o problema da unidade sintética, desde o princípio, coloca o conceito sobre uma outra base que não a da “lógica universal”. A partir de agora não basta mais tomá-lo como mero conceito genérico, como *conceptus communis*, pois lhe falta justamente o fator característico e decisivo: ele é uma mera expressão da unidade analítica da consciência, mas não de sua unidade sintética. No entanto, é somente graças a uma unidade sintética possível de ser previamente pensada que a unidade analítica pode ser representada.

1. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 1. ed., p. 106 ss.

Uma representação que é conjuntamente pensada como diferentes representações é vista como pertencente a tais representações que, além dela, possuem em si algo diferente; consequentemente, ela deve ser antes pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que apenas possíveis), antes que eu possa conceber nela a unidade analítica da consciência que a torna um *conceptus communis*².

E daí logo resulta uma intelecção frutífera e de grande alcance acerca do caráter do conceito de coisa. A metafísica e a ontologia mais antigas tomam a unidade da coisa como unidade “substancial”: a coisa é aquilo que permanece idêntico em meio à mudança dos estados. Portanto, ela se confronta com esses estados, ela se confronta com os “acidentes” como algo independente e que é por si próprio; ela é o núcleo sólido de que os acidentes se aproximam apenas por fora. A lógica transcendental, porém, transforma também aqui a unidade analítica da coisa em uma unidade sintética. A coisa aqui não lhe é mais um, por assim dizer, pedaço de fio em que as determinações variáveis vão sendo arranjadas, como que formando um colar; ao contrário, nela é expresso antes o processo, nela é expressa a forma desse arranjo.

Se investigarmos o que o novo caráter da relação com um objeto forneceria a nossas representações, e qual seria a dignidade que tal relação obteria, descobriremos que ela nada mais faz senão tornar necessária, de certo modo, a ligação das representações e submetê-la a uma regra; e que, inversamente, é somente porque certa ordem é necessária na relação temporal de nossas representações que lhes é conferida significação objetiva³.

2. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 2. ed., p. 133 ss e obs.

3. *Ibid.*, p. 242 ss.

Não é, portanto, o “objeto”, como objeto absoluto, mas sim a “significação objetiva” que constitui o problema central: o que se está questionando não é a natureza do objeto como uma “coisa em si”, mas a possibilidade de “relação com um objeto”. Essa relação se estabelece se e somente se o conhecimento não ficar parado no fenômeno particular, na forma como ele se dá num aqui e agora individual, se ele entretecer esse fenômeno no “contexto” da experiência. E é o conceito que atua continuamente nessa urdidura que estabelece milhares de ligações em que a possibilidade da experiência está baseada. Ele se empenha inicialmente em superar a separação dos dados empíricos particulares, unindo-os em um *continuum*, o *continuum* do espaço e do tempo. Mas ele só consegue realizar isso criando regras de correlação fixas e válidas universalmente entre esses dados, ao submeter a coexistência no espaço e a sucessão no tempo a determinadas leis. A união experimentada pelas percepções particulares no e por força do conceito constitui para nós a ideia de “natureza”; afinal, essa ideia não significa nada senão a existência das coisas, na medida em que essa existência é determinada por leis universais.

Com isso o objeto é retirado da “transcendência”, no sentido metafísico da palavra, sendo, porém, ao mesmo tempo – e é isto que primeiro caracteriza a teoria crítica do conhecimento –, definido como algo absoluta e fundamentalmente não intuitivo, pois assim como, de acordo com as frases iniciais da *Estética transcendental*, aquilo em que nossas sensações se ordenam de modo simples não pode em si ser sensação, a regra que liga as diversas intuições entre si, em contrapartida, não pode em si ser intuição. Diante dos valores constantes da intuição, aquilo que denominamos “objeto” torna-se um mero x , um ponto unitário puramente pensado.

O que é que entendemos quando falamos de um objeto que corresponde ao conhecimento, sendo, porém, que se diferencia dele? É fácil observar que esse objeto precisaria ser pensado apenas como algo = x , porque além de nosso conhecimento nada temos que possamos contrapor a esse conhecimento como algo que lhe corresponda⁴.

Tal formulação da ideia de conceito foi necessária para estabelecer uma correlação estrita e exata entre “conceito” e “objeto”. Uma compreensão do objeto não é mais possível agora, no sentido de que o objeto fosse de fato tomado, envolvido e abrangido pelo pensamento. Em vez de todas essas descrições figurativas da relação básica do conhecimento surge uma relação puramente ideal, uma relação de condição. O conceito se relaciona com o objeto porque e na medida em que ele é o pressuposto necessário e imprescindível da própria objetivação, e porque ele representa aquela função para a qual somente pode haver objetos, para os quais pode haver unidades fundamentais e constantes no fluxo da experiência.

Uma vez conquistada essa intelecção, todas as representações do conhecimento que procuram transpor novamente a relação lógica de condição que aqui se mostra em uma relação com uma coisa particular, e com isso procuram elucidá-la, perdem sua validade e mesmo seu sentido. Conhecimento e objeto não mais se contrapõem como objetos espaciais, como um “aqui” e um “lá”, como um “do lado de cá” e um “do lado de lá”. Ao contrário, todas as designações dessa natureza, que dominaram por séculos a concepção e a formulação do problema do conhecimento, são reconhecidas como absolutamente

4. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 1. ed., p. 104 ss.

inadequadas, como simples metáforas. O objeto não está nem do lado de fora nem no de dentro, tampouco do lado de lá ou do lado de cá, pois a relação com ele não é onticamente real, mas simbólica. Entre os psicólogos e epistemologistas modernos, foi especialmente Theodor Lipps que, por meio de caminhos muito divergentes daqueles tomados por Kant, avançou novamente no sentido de uma formulação precisa e pregnante do problema fundamental que aqui se encontra. Ele naturalmente também representou a princípio a relação entre “consciência” e “objeto” ainda por meio da linguagem figurativa espacial, mostrando-os como “esferas” separadas. Para confrontar-se com um objeto e para relacionar-se com ele, a consciência tem, ela mesma, de “ir além dele”; e é justamente esse avanço e transição, essa tomada do “transcendental” que constitui sua função peculiar. E precisamente esse “pulo sobre suas sombras” é algo peculiar à sua essência intrínseca. Essa descrição inicial, contudo, logo foi corrigida por Lipps, que admitiu expressamente que ela possuía apenas um caráter metafórico. Isso porque o fato de o conteúdo da consciência estar voltado para algo objetivo e o fato de representá-lo não pode, conforme é agora salientado por Lipps, ser confundido com uma relação de causa e efeito. O “designar” nunca pode ser interpretado como um caso especial de causação, nem pode ser derivado da forma universal do causar.

A relação entre o fenômeno no sentido estrito da palavra (por exemplo, entre o conteúdo sensorial de um som) e entre o elemento real que está na sua base (a onda sonora no sentido físico) não é uma relação causal, mas constitui uma relação de natureza completamente própria, uma relação do símbolo com a coisa simbolizada por ele. E essa relação simbólica consiste no fato não passível de

outras descrições de que, no conteúdo sensorial denominado *som*, ou a partir dele, eu penso inicialmente um objeto similar e o julgo algo real, e então, por meio da lei da causalidade, transformo, por meio do pensamento, esse objeto real em ondas sonoras. Por meio dessa transformação mental, aquela relação simbólica peculiar, aquele pensar um objeto real em um conteúdo, aquela relação de representação [...] subsiste. Isso não é de se admirar, já que na transformação mental as ondas sonoras tomaram o lugar daquilo que foi inicialmente visto como objetivamente real ou então porque justamente este último foi transformado por meio do pensamento naquelas ondas⁵.

Destacamos essas sentenças porque elas indicam com especial clareza e ênfase o ponto crucial em torno do qual tanto o problema do conceito como o do objeto giram dentro da história da filosofia e do sistema filosófico. Ambos foram sempre tratados como meros problemas paralelos: a ordem das “ideias” era vista como associada à ordem das “coisas”, tendo correspondência com ela ponto a ponto. Essas supostas paralelas, entretanto, determinam por si mesmas um ponto comum: elas visam ao fenômeno básico da “representação”. Porém, dentro desse fenômeno geral, deve-se ao mesmo tempo proceder a uma distinção mais nítida. Já vimos como o conceito, antes mesmo de experimentar sua formação explícita e verdadeiramente lógica, já dava sua contribuição no âmbito da intuição. Ele reúne os fatores básicos da intuição, ele os combina e os relaciona entre si. Contudo, todas

5. Theodor Lipps, “Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik”, in *Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philosophisch-philologische Klasse*, 1903, p. 594 ss.; cf. *Das Denken und die Gegenstände im Leitfaden der Psychologie*, de Lipps, 3. ed., Leipzig, 1909, p. 12 ss.

as relações que se originam dessa maneira se concretizam sempre e sempre em estruturas separadas e despontam nelas como determinações suas. Elas não constituem relações meramente abstratas, que são apreendidas no conhecimento puro; ao contrário, condensam-se em formas da realidade intuitiva e se nos apresentam como tais. Vimos que Helmholtz, em sua teoria da percepção, enfatizou a atuação do “conceito” justamente nessa constituição primária de formas, e vimos também que ele vislumbrou nessa atuação uma das realizações essenciais do conceito⁶. Mas o conceito, em sua versão mais estrita e em sua forma mais restrita, bem como em seu caráter especificamente lógico, deve ser distinguido dos “conceitos intuitivos”, que nada mais são senão a “representação viva da lei” presente em uma sucessão concreta de imagens intuitivas. Aqui, sua significação não está mais presa a um substrato intuitivo, a qualquer dado ou coisa que pode ser dada, mas é pensada como tal em determinada estrutura relacional, dentro de um sistema de “julgamentos” e “verdades”. E precisamente a esse sentido duplo, a essa potenciação que pode ser vista no conceito corresponde agora também uma formação da consciência do objeto que apresenta dois lados. A primeira fase da construção do objeto toma o ser objetivo como um ser inteiramente intuitivo, ou seja, como um ser que pertence e está articulado a ordens fundamentais da intuição, a ordens do espaço e do tempo. O ser “encontra-se” nessas ordens, ele possui determinado traço espacial e uma duração fixa no tempo. Porém, à medida que o conhecimento científico avança e que ele cria seus próprios instrumentos metódicos, o laço que liga o conceito dire-

6. Cf., anteriormente, p. 488 ss.

tamente à intuição vai cada vez mais se afrouxando. O conceito não mais permanece preso à “realidade” das coisas, mas se eleva à construção livre do “possível”. Justamente aquilo que nunca ocorreu ele coloca na esfera da observação e o configura como norma e critério mental. E é precisamente isso o que separa a “teoria”, no sentido estrito da palavra, da mera intuição. A teoria somente se constitui como pura na medida em que transpõe as barreiras da intuição. Nenhuma teoria do processo natural é possível, especialmente nenhuma teoria exata ou matemática; a menos que o pensamento puro a desvincule da matriz da intuição, a menos que ele progrida no sentido de estruturas que sejam fundamentalmente de natureza não intuitiva. E aí então o passo decisivo é dado, aí então justamente essas estruturas tornam-se verdadeiros veículos do ser “objetivo”. E porque é apenas por meio delas que a sujeição do ser a leis pode ser expressa que elas passam a constituir um novo tipo de objetos que, em contraposição àqueles da primeira fase, são designados objetos de ordem mais elevada. Assim que a ciência atinge a intelecção crítica de seu próprio processo, assim que não apenas o exerce, mas também o compreende, ela tem de evitar toda tentativa de estabelecer uma identidade ou similaridade entre seus objetos e os objetos oriundos da percepção ou intuição “imediatas”. Ela reconhece que, embora seus objetos se relacionem inteiramente com os objetos da intuição, nunca podem ser reduzidos a eles. E isso porque toda redução dessa natureza iria precisamente anular a tarefa específica do pensamento científico, iria transformar a compreensão do mundo e de seu contexto em uma mera duplicação daquilo que é dado.

No entanto, o reconhecimento da diferença que há aqui certamente implica ao mesmo tempo um dilema lógico, pois – devemos agora perguntar – essa multiformidade interna, que com isso se mostra no âmbito da consciência do objeto, não contradiz justamente essa sua tarefa verdadeira? Será que o objeto, se é que ele deve ser de algum modo pensado, não deveria ser pensado como algo absolutamente inequívoco? A diversidade, o movimento, a transição de uma fase para outra: tudo isso parece apenas entrar na consciência em si, mas parece não dizer respeito àquele ser a que a consciência está voltada e que ela procura expressar. O ser só pode ser entendido como polo contrário e como oposição ao movimento, só pode ser entendido como o objetivo fixo, inalterado e imóvel do movimento. Nele, portanto, parece que não pode mais haver nenhuma distinção ou gradação, mas aqui parece prevalecer somente a alternativa simples de Parmênides: é ou não é *ἔστι ἢ οὐκ ἔστι*. Meros “pensamentos” podem facilmente coexistir lado a lado, podendo ser escalonados de acordo com os diferentes graus de sua universalidade, mas no reino das “coisas” que se chocam no espaço não ocorre tal compatibilidade. Aqui, quando um toma lugar, o outro tem de retirar-se: há aqui uma clara decisão a se tomar entre aquilo que surge com a reivindicação de “realidade”. E toda decisão desse tipo comporta ao mesmo tempo um sacrifício. Temos de escolher entre os conteúdos “imanentes” da consciência, entre a realidade assim como ela se apresenta à sensação imediata, à percepção e à intuição e aquele ser “transcendental” que vai além dela, ao qual a teoria, isto é, o conceito científico conduz. Se nos ativermos a esse ser, tomando-o como o ser verdadeiro e genuíno, o mundo da percepção fica ameaçado de dissolver-se em uma

mera fantasmagoria de sentidos. No mundo “real” dos objetos científicos nada resta das qualidades “subjetivas” das cores, dos tons etc. Todavia, por outro lado, se transpusermos o peso da “realidade” para o outro prato da balança, os objetos da teoria, os átomos e elétrons tornam-se meras abstrações: a “matéria” da ciência natural não consegue se justificar na presença da percepção pura e, de certo modo, despedaça-se nela. Contudo, justamente essa relação de escolha, com a qual sempre voltamos a deparar na história da epistemologia, já contém um pressuposto dogmático escondido em si, pois postula justamente aquilo que deveria antes ser comprovado; ela comporta um *petitio principii*. A visão substancial do mundo certamente procura no “ser” algo absolutamente permanente; ela o toma como um atributo, como um predicado que deve ser atribuído a certos sujeitos e, ao contrário, negado a outros. Para uma concepção “crítica” do conhecimento, porém, essa alternativa não mais é válida, pois para ela o *ser* deixa completamente de designar um “predicado real”. O que é aqui denominado o “objeto” do conhecimento somente adquire sua significação definida ao ser relacionado a uma função do conhecimento. E entre essas funções em si não ocorre uma mera disputa ou conflito, mas elas se encontram numa relação de correspondência e de complementação recíproca. Cada uma delas não nega simplesmente a outra, ou a aniquila, mas a assimila para colocá-la respectivamente num outro contexto sistemático e a partir dele reformulá-la e redefini-la. E é somente nesse tipo de reunião que a explicação e a fundamentação do “objeto” do conhecimento podem ser encontradas. Se, conforme disse Kant, esse objeto nada mais é do que “algo a respeito do que o conceito expressa tal necessidade de síntese”, a per-

gunta sobre seu ser não pode ser respondida independentemente da pergunta sobre o que essa necessidade de síntese significa e sobre que condições ela está assentada. E no âmbito dessa concepção básica não há nenhuma contradição no fato de que essa significação como tal não passe a existir de modo repentino, mas somente se constitua em uma sequência gradativa de operações, de modo que percorra uma série de diferentes fases de sentido até que atinja sua determinação verdadeira e adequada. Assim, na esfera da significação prevalece uma complexidade e um entrelaçamento de fatores e possibilidades de sentidos completamente diferentes daqueles que poderiam ser concebidos no plano do mero "ser". O fato de "o" objeto dever ser pensado como um objeto não exclui o fato de essa unidade em si, como unidade funcional, ir se construindo progressivamente. Ela tem de percorrer uma série de determinações e em nenhuma delas se esgota; ela não se esgota em nenhum membro específico da série nem em seu membro final, no qual ela se fecha em definitivo, pois ela constitui o princípio universal da série, de acordo com o qual a progressão de um membro para outro é determinada.

Por conseguinte, vimos que mesmo o mero objeto da percepção não é de maneira alguma dado de modo imediato, mas é apenas representado por meio da percepção, de modo que é apenas na percepção que ele pode ser representado. É somente do ponto de vista de tal representação que se pode falar da unidade de uma "coisa". Em seu fluxo constante, a percepção presente como processo nada sabe sobre uma unidade desse tipo. Todo conteúdo que aflora nela é logo substituído por um outro, toda forma que ele parece moldar é envolvida novamente no redemoinho do processo e arrastada junto

com ele. Os respectivos dados variáveis, fragmentados e totalmente incompletos nem por isso deixam de se unir formando o todo de um “objeto”, e isso só é possível porque eles, em vez de serem tomados como meros fragmentos, são vistos como “pertencentes” um ao outro, como diferentes expressões de um determinado todo de sentido. Esse modo de ver transcende aquilo que é diretamente dado em duas direções: o primeiro caminho consiste em mover os conteúdos da percepção para o ponto de vista da continuidade, e o segundo em movê-los para o ponto de vista da coerência. Mesmo o sensualismo estrito não conseguiu escapar ao reconhecimento desse fato; o próprio Hume ensina que a “coisa” não constitui simplesmente uma união de percepções isoladas, mas que é somente por força do conceito de continuidade e coerência que a ideia de um objeto idêntico a si mesmo surge. Só que, de acordo com essa visão fundamental, ele foi impelido a explicar esse conceito como mera ficção, como uma ilusão produzida pela imaginação, a que ela, segundo as leis psicológicas universais, está necessariamente submetida e a que nós, porém, não somos capazes de atribuir valor objetivo e lógico⁷. Mas o fato de que com isso a verdadeira dignidade e a força verdadeiramente constitutiva inerente à síntese pura são ignoradas é o que mostra a *Crítica da razão pura*, sobretudo no trecho em que declara a “realidade” como “postulado do pensamento empírico”. É um tal postulado que, quando nós – por assim dizer – permitimos que as impressões sensoriais voláteis e transitórias se aquietem, quando atribuímos a elas uma duração, vai além do lapso de tempo de sua existência imediata e de seu caráter

7. Cf. Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., parte IV, seção 2.

imediatamente de ser algo simplesmente dado. Sob o ponto de vista puramente qualitativo, essa duração inicialmente não se estende sobre a dimensão da percepção como tal: ela constitui o conteúdo da percepção mesma, que como tal é repetido e, de certo modo, é guarnecido com certo índice de "duração". No entanto, o pensamento não se detém nesse modo de "completude" temporal e de integração. Ele estende o conteúdo não unicamente sobre si mesmo e sobre o lapso de tempo em que ele é realmente dado, mas considera também suas alterações e questiona suas leis. Se essas alterações ocorrem quando efetivamente ocorrem, elas não são arbitrárias; ao contrário, elas são pensadas como alterações que se sujeitam a determinadas regras. Essa prerrogativa, porém, faz com que o pensamento se veja impelido a dar um passo além. Isso porque aqui se torna evidente que o estabelecimento de regras exatas de alteração não é bem-sucedido se continuarmos definindo os elementos para os quais essas regras devem ser válidas, por meio das mesmas determinações que aparecem na mera percepção. A definição deve ser ampliada e aprofundada; a qualidade particular, o modo de ser da percepção não pode constituir nenhuma barreira para a determinação do ser de seu objeto. Se ao conhecimento restar necessária a interpretação dos fenômenos, se os fenômenos tiverem de constituir para ele um todo inteligível, o conhecimento ver-se-á impelido a uma nova reformulação, com graves consequências. Ele tem de estabelecer novas ligações não apenas entre os conteúdos da percepção em si, mas, para conferir a essas ligações uma expressão conceitual estrita, tem também de alterar o caráter dos conteúdos de até então. O mundo dos sentidos é agora provido de uma fundação em um mundo "ideal", um mundo da significação e da

teoria pura, pois apenas para as estruturas desse mundo ideal é que podemos formular aquelas leis de combinação, necessárias para que se possam ler os fenômenos particulares como experiências. Somente assim o conhecimento conquistou “objetos” no sentido estrito: conteúdos que se mantêm verdadeiramente firmes e que são inseridos em uma ordem inequívoca.

Desse modo, para que se possa penetrar o âmbito do conhecimento puro, é necessário que o significado da percepção seja fundamentalmente remodelado, ou seja, ele precisa ser “transcendido” no verdadeiro sentido. Mas essa transcendência de significação não pode ser confundida com uma transcendência ôntica, pois ela está submetida a um princípio totalmente diferente. A transição é uma transição no sentido, não no ser, e – como tal – ela não pode ser compreendida e satisfatoriamente explicada a partir da relação fundamental que domina e rege as relações no âmbito do ser. A relação simbólica do “querer dizer”, o modo como o “fenômeno” se relaciona com o “objeto” e, nessa relação, o expressa, irá fracassar sempre que tentarmos pensá-lo como um caso especial de uma relação causal, sempre que tentarmos inseri-lo no e subordiná-lo ao “princípio da razão suficiente”. O que dificulta aqui a intelecção da diferença específica, o que sempre nos leva de novo a reduzir as relações puras de significação a relações causais e explicar as primeiras a partir das últimas é, sobretudo, um equívoco existente no próprio conceito de “signo” e no uso dele. Husserl afirmou com muita ênfase que se deve fazer uma distinção fundamental entre o signo genuinamente simbólico, o signo verdadeiramente significativo e o signo meramente “indicativo”. Não é a todos os signos que compete significação no mesmo sentido em que, por exemplo,

pensamos uma palavra como portadora de uma significação. Também na esfera da existência ou do acontecer natural, uma coisa ou um acontecimento pode tornar-se um signo para um outro, desde que essa coisa esteja ligada à outra por meio de qualquer relação empírica constante, especialmente por meio da relação de “causa” e “efeito”. Desse modo, por exemplo, a fumaça pode “designar” o fogo, o trovão pode designar o raio. Todavia, conforme ressaltou Husserl, tais signos nada expressam se, ao lado da função da indicação, não cumprirem também uma de significação. “O significar não é um tipo de signo do ser, no sentido da indicação”⁸, mas essa diferença básica sempre volta a correr o risco de ser confundida e nivelada quando a função do signo, em vez de ser compreendida como uma função primária e universal, é movida para qualquer outro ponto de vista especial da observação, sobretudo quando de antemão ela é vista exclusivamente como subespécie da formação científica do conceito. Visto que a formação científica do conceito está sujeita à norma e ao domínio do pensamento causal, ela costuma, de certo modo, transpor involuntariamente todos os problemas por ela incorporados à linguagem da causalidade e somente por meio dessa transposição tornar tais problemas inteligíveis. Esse processo de transposição é manifesto com particular clareza na teoria do conhecimento de Helmholtz. De todos os físicos modernos, Helmholtz é aquele que talvez tenha frisado com maior ênfase que os conceitos da física matemática não poderiam de modo algum pretender igualar-se aos objetos reais, mas somente podem funcionar como signos para esses objetos. Para fundamentar essa tese, ele escreveu o seguinte:

8. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., vol. II, p. 23 ss.

Nossas sensações são [...] efeitos que são produzidos em nossos órgãos por causas externas, sendo que o modo como tal efeito se manifesta depende essencialmente do tipo do aparato que é afetado. Na medida em que a qualidade de nossa sensação nos fornece uma informação sobre a peculiaridade da atuação externa que lhe serve de estímulo, ela pode servir como um signo dessa atuação, mas não como uma reprodução dela. Isso porque da reprodução exigimos algum tipo de semelhança com o objeto reproduzido, de uma estátua exigimos semelhança de forma, de um desenho, semelhança da projeção em perspectiva sobre o campo de visão, de uma pintura, semelhança das cores. Um signo, porém, não precisa ter necessariamente nenhum tipo de semelhança com aquilo de que ele é o signo. A relação entre ambos se restringe ao fato de que o mesmo objeto, atuando sob as mesmas circunstâncias, produza o mesmo signo e que, portanto, a signos diferentes correspondam sempre ações diferentes⁹.

Nesse emprego do conceito de signo, entretanto, convergem de modo imperceptível e repentino duas concepções e dois modos de observação diferentes. De um lado, o signo encontra-se em sua função puramente “dêitica”, como algo que aponta para um objeto, que visa ao objeto, algo que quer dizê-lo. Contudo, mesmo esse algo, por outro lado, transforma-se em uma determinação que é causada justamente por esse objeto. O objeto “visado”, com o qual a percepção se relaciona e que ela representa em si, torna-se com isso uma coisa real, que de algum modo se esconde “atrás” da percepção e que só é apreensível ao conhecimento de modo indireto, por meio de uma inferência que parte do efeito para a causa. Partindo

9. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, 2. ed., op. cit., p. 586 ss.

da esfera da significação pura, atingimos agora a esfera da conclusão e da inferência mediatas, e, ao mesmo tempo, certamente nos vemos entregues à insegurança total que está presente em todos esses processos meramente mediatos. Observando mais de perto, vemos que a função causal, na teoria da percepção de Helmholtz e na elaboração de sua teoria do conhecimento, deve cumprir uma função dupla e discrepante. Ela é a “condição de inteligibilidade da natureza”, porque somente por meio dela é possível reunir a diversidade das observações empíricas em uma ordem estritamente unitária e, com isso, chegar aos conceitos de “objetos” empíricos. Na sequência, porém, somos impelidos pela forma do pensamento causal a um caminho totalmente diferente: em vez de apreendermos o contexto puro dos fenômenos como tal, temos de inferir deles, como efeitos, suas causas desconhecidas e para sempre não passíveis de conhecimento, dado o seu *em si*. E para esses dois fatos inteiramente diversos, Helmholtz lança mão, em sua teoria, do conceito de “signo”. A sensação serve como símbolo: em primeiro lugar no sentido de que aquilo para o que ela aponta nada é senão o contexto da experiência em si.

Denominar um fenômeno como uma coisa real antes da percepção e independentemente dela” – assim Kant formulou esse estado de coisas na *Crítica da razão pura* – “ou significa que nós, na evolução da experiência, precisamos encontrar tal percepção ou então isso nada significa. Se não iniciarmos pela experiência ou se não procedermos de acordo com as leis do contexto empírico do fenômeno, será em vão a tentativa de adivinhar ou pesquisar a existência de qualquer coisa¹⁰.

10. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 2. ed., p. 274 ss.

Pode-se dizer que Helmholtz, na fundamentação total da *Physiologische Optik* [Óptica fisiológica], tomou essas frases de Kant como o modelo metódico e, de certo modo, como seu moto. Também para Helmholtz o único caráter de “realidade” que podemos afirmar com certeza em relação aos fenômenos consiste na comprovação de sua ligação, em conformidade com leis empíricas. Mas imediatamente ao lado dessa visão existe uma outra que voltou a colocar Helmholtz novamente em todas as dificuldades da “teoria da projeção”. Supõe-se que os signos que para nós significam algo objetivo são eles mesmos causados pelo objeto, e a tarefa do conhecimento parece então não consistir em outra coisa senão em reverter, de certa forma, justamente esse processo de causalidade. O caminho da causalidade vai de “fora” para “dentro”; o caminho do conhecimento deve transformar o interno novamente em algo externo; a partir da sensação dada ele deve inferir algo que não é dado e que não pode ser dado, algo que está situado “além” da sensação. Porém, já o início dessa inferência é problemático, pois a dependência causal, em que se supõe que a “sensação” da “coisa” esteja fundada, não conferiria à sensação a aptidão para signo da coisa. A relação real, aqui suposta, não dispõe como tal de nenhum fundamento satisfatório para a relação representativa que se espera que ela explique. Para poder indicar e representar o objeto, a sensação precisaria não apenas constituir um efeito dele, mas teria também de saber-se um efeito dele. É justamente a possibilidade de tal conhecimento que permanece incompreensível enquanto não abandonamos a esfera do signo meramente “indicador” e penetramos o círculo do signo genuíno, do signo verdadeira e originariamente “significativo”.

No entanto, o motivo sistemático mais profundo das dificuldades que aqui despontam reside no fato de se querer explicar uma relação fundamentalmente não intuitiva por meio de analogias extraídas do mundo dos objetos intuitivos e de relações que prevalecem entre eles. O caráter peculiar e o sentido específico da categoria pura de significado, por meio da qual a “relação da representação com seu objeto” é constituída, não pode ser explicada atribuindo-se a eles quaisquer determinações ônticas – quer se trate de determinações de causalidade ou de determinações de identidade ou semelhança entre coisas, ou ainda de relações entre o todo e as partes¹¹. Em vez de recorrermos a qualquer atributo das coisas dadas, em vez de lançarmos mão da imagem de uma realidade já existente, devemos antes recorrer às condições puras sob as quais uma “realidade” pode ser posicionada. Uma vez que e na medida em que o conceito puro pertence a essas condições, o pensamento consegue se relacionar com a realidade e, por meio dela, com seus objetos, podendo reivindicar para si significação objetiva. Isso aflora com maior clareza quando tomamos o conceito no sentido estritamente lógico como função proposicional e quando o definimos por meio dessa função proposicional. A fórmula de tal função $\varphi(x)$ pode ser utilizada tanto para mostrar todos aqueles conflitos teóricos existentes na concepção do problema do conceito e na concepção do problema do objeto, como para dar a esses conflitos uma expressão precisa e pregnante. Uma visão, a dos sensualistas, julga poder apreender a função do conceito, bem como a do objeto, ao considerar os valores das variáveis que fazem parte dessa função e ao

11. Cf., acima, p. 172 ss. e 532 ss.

simplesmente coordenar tais valores. Ela toma o φ como se ele mesmo fosse um x ou como se ele fosse a mera soma dos x 's, um $x_1 + x_2 + x_3$, e assim por diante. A outra visão parte da distinção dos fatores combinados na função proposicional: ela atribui ao conceito uma validade lógica independente, assim como confere ao objeto uma realidade "transcendente" independente e, desse modo, o distingue nitidamente dos dados "imanescentes" da consciência. Porém, em última escala, essa visão julga só poder assegurar o conceito e o objeto cortando a função $\varphi(x)$, por assim dizer, ao meio. Os adeptos dessa visão não apenas atribuem à relação φ uma "dignidade" peculiar como a alçam a um ser "absoluto", a um ser solto e incondicional. Todavia, o que confere a essa relação seu sentido e teor nada mais é senão o fato de ela separar o fator em relação ao qual os valores particulares das variáveis são vistos como determinados e determináveis. Nesse processo, certamente o que resta é o fato de a função φ e os valores das variáveis pertencerem a um tipo de pensamento totalmente diferente, e de não poderem nunca ser reduzidos um ao outro, sendo que essa irreduzibilidade, por outro lado, não significa de modo algum que eles possam ser separados um do outro. Assim, por exemplo, a unidade da "coisa" nunca surge em um "fenômeno" particular, em uma visão espacial própria, mas tal unidade somente é determinável por meio da totalidade das visões possíveis e por meio da regra de sua combinação. Cada fenômeno individual representa a coisa, mas como coisa individual nunca pode realmente coincidir com ela. Nesse sentido também para o idealismo "crítico" é válido que o mero "fenômeno" necessariamente aponte para além de si próprio, que ele se constitua em uma "manifestação de algo". Porém, esse algo não significa um ser

novo e absoluto, um ser onticamente metafísico. E isso porque, por menos que o representante e o representado sejam idênticos entre si, um não pode produzir um sentido inteligível sem o outro. A função “é válida” para os valores individuais justamente porque ela não “é” um valor individual – e, por outro lado, os valores individuais somente “são” na medida em que eles se encontram em relação ao outro na combinação expressa por meio da função. O valor particular, o valor específico em si, subsiste apenas na referência com o contexto, ou seja, naquilo que de alguma forma ele possui do universal, quer entendamos aqui apenas a universalidade do “conceito” ou a do “objeto”; e da mesma forma o universal pode manifestar-se apenas no particular e não pode ser certificado e confirmado de outra forma senão como ordem e regra para o particular. Assim, para compreender a validade especial do conceito e o caráter da objetividade empírica, em última escala, vemo-nos remetidos de volta à função significativa que, sem ser em si dividida de alguma forma, constitui-se de fatores de sentidos fundamentalmente diferentes. Afinal, nenhum sentido genuíno é em si absolutamente simples, mas é algo único e, ao mesmo tempo, duplo, e essa polaridade, que nele prevalece, não o divide nem o destrói, mas representa antes sua verdadeira satisfação.

CAPÍTULO III

LÍNGUA E CIÊNCIA

SIGNOS DE COISAS E SIGNOS DE ORDENS

As investigações relativas à ligação existente entre o problema do conceito e o problema do objeto realizadas até aqui nos fizeram retroceder às questões principais gerais da lógica e da epistemologia; no entanto, parece que elas quase fizeram com que nos desviássemos de nosso caminho e perdêssemos de vista nosso verdadeiro e sistemático objetivo principal. E isso porque nosso questionamento deveria estar voltado não ao problema lógico do sentido ou ao problema epistemológico como tal, mas deveria, ao contrário, englobar ambos os problemas em sua relação com um terceiro, tratando, assim, o problema do signo e da designação. Entretanto, quanto mais nos aprofundamos na estrutura do conceito e do conhecimento objetivo como tal, tanto mais longe de nós parece que esse último problema vai se colocando, pois, por mais longe que possamos levar a ideia do “nominalismo”, sempre se mostra impossível simplesmente inserir o problema do sentido no problema da designação e derivar inteiramente o primeiro do segundo. O sentido continua sendo um ente lógico e essencial, o verda-

deiro πρότερον τῇ φύσει. Ele se mostra como o cerne e o ponto central, enquanto diante dele a designação é mais e mais impelida a uma mera posição “periférica”. Quanto mais determinadamente o teor do conceito como estrutura relacional pura é elaborado na lógica moderna, tanto mais nítida costuma ser a consequente inferência no sentido de que diante do sentido ideal dessa estrutura o nome permanece sendo um elemento secundário e externo. Assim, Burkamp, por exemplo, escreve o seguinte:

Um conceito é uma cadeia de relações que pode ser relacionada a uma diversidade indefinida de coisas. Esse conceito se torna uma unidade para nosso pensamento e, quando importante, é designado com um nome. O nome, que é palavra, mas que se constitui muito pouco como conceito, assim como meu nome não é eu mesmo. O nome é algo externo ao conceito, não tem nenhuma relação com a essência de um conceito [...] Se entendo um novo mecanismo, tal mecanismo se torna para mim um conceito, sem que eu tenha precisado dar a ele um nome. A relação funcional que pode ser transferida a uma diversidade indefinida de coisas constitui o conceito. O nome é um apêndice conveniente. Em primeiro plano ele serve de marca característica e de meio de expressão para o conceito¹.

Uma “abreviação” dessa natureza não pode – ao que parece – arrogar para si um valor independente, uma autonomia. Sua tarefa se constitui unicamente da substituição, do estar no lugar de, de representar, de modo que todo conhecimento deve, em algum momento, aprender

1. Burkamp, *Begriff und Bezeichnung*, op. cit., estudo I, p. 7 ss.

a prescindir dessa substituição e a focar nas próprias coisas, em seu puro modo de ser. O conhecimento no sentido estrito somente surge na medida em que o invólucro em que a língua e a palavra ameaçam enclausurá-lo de modo cada vez mais hermético é lançado por terra.

No entanto, justamente aqui a relação entre a formação linguística e a formação científica do conceito apresenta a mesma dialética que encontramos anteriormente em um âmbito intelectual totalmente diferente: no progresso da consciência mítica para a religiosa. Também a consciência religiosa não pôde prescindir do mundo mítico da imagem, do qual ela procura sair, debatendo-se, e ao qual oferece oposição e confronto. Ela teve antes de tomar o seu caminho no meio desse mundo da imagem; e não pôde vencer as formas míticas ao negar e rejeitar tais formas, mas ao retê-las firmemente e permeá-las com um novo sentido². Na relação da ciência e de sua “lógica pura” com a língua é possível reconhecer novamente a mesma oposição. Toda ciência estrita exige que o pensamento se liberte do jugo da palavra, que ele se torne independente e emancipado dela. Porém, também esse ato de libertação não pode pura e simplesmente ser alcançado por meio de uma rejeição do mundo da língua. O caminho que a língua trilhou não pode ser abandonado, mas deve ser seguido até o seu final e para mais além dele. O pensamento pressiona a esfera da língua para mais além: mas precisamente nesse processo ele assume uma tendência que está contida originalmente na própria língua e que, desde o início, estava ativa em seu próprio desenvolvimento como

2. Cf. a parte final do segundo volume: “A dialética da consciência mítica”.

fator vivo. Essa tendência é agora trabalhada em sua força e pureza totais e, de certo modo, é libertada de sua mera potencialidade e convertida em eficácia total. Mas nesse processo está implícito também que mesmo a nova realidade intelectual, que agora desponta, mesmo a mais elevada energia do puro conceito científico permanecerá, assim como antes, ligada à língua por meio de um vínculo secreto. Por mais alto que o conceito puro possa alçar-se sobre o mundo dos sentidos na direção do reino do ideal e do inteligível, em última escala, porém, sempre irá voltar-se de algum modo àquele órgão “mundano e terreno” que possui na língua. O ato de desvencilhar-se da língua, que é indispensável, mostra-se como algo condicionado e mediado pela língua.

Isso porque o progresso do conceito linguístico para o conceito científico não consiste numa negação, numa simples inversão dos processos intelectuais sobre os quais a formação da língua está baseada, mas em uma continuação e em um aprimoramento ideal desses processos. A mesma força intelectual básica, que fez com que dos conceitos “intuitivos” se chegasse a conceitos linguísticos, em última análise, refunde esses últimos na forma do conceito “científico”. Vimos como já no âmbito da “visão de mundo natural” a função da representação prevalece. É somente por meio dela que o mundo dos sentidos toma a forma de um mundo da “intuição” e da “representação”. Contudo, justamente esse processo de formação mostrou estar aqui inteiramente preso à “matéria” do mundo sensível. Ainda que ele fosse utilizado como puro meio de representação, parecia que a representação, se tratada sob a perspectiva puramente material, constituir-se-ia da mesma matéria que o mundo dos sentidos. E essa relação discrepante sempre voltou a trazer

consigo o perigo de uma regressão niveladora: mal a separação entre conteúdo e função tinha sido obtida, ela ameaçava perder-se novamente, pois enquanto a representação como tal ainda carece de determinada imagem intuitiva como seu veículo, ela não se desliga de modo nítido e fundamental daquele seu substrato. A visão da mente enreda-se aqui ainda muito facilmente nos detalhes dessa mesma imagem, em vez de tomá-la apenas como um ponto de partida e de transição, ou seja, como meio de “significação”. É somente a língua que procede aqui a uma nova e decisiva guinada. A palavra da língua se diferencia da imagem intuitiva e sensual justamente porque ela, por assim dizer, não está mais sobrecarregada com sua própria matéria sensual. Se a observarmos a partir de seu mero conteúdo sensual, ela se mostra como algo oscilante e indeterminado: como um mero sopro de ar. No entanto, justamente esse caráter intangível e volátil que nela se encontra fundamenta ao mesmo tempo – se observado pelo ponto de vista da pura função representativa – a sua superioridade sobre os conteúdos imediatamente sensuais. Podemos dizer que a palavra não possui mais nenhuma “massa” independente, autossustentada, com a qual pudesse opor resistência à energia do pensamento relacional. Ela está aberta a toda forma que o pensamento quer lhe imprimir; ela não é um ser em si mesmo, um ente concreto e substancial, mas recebe seu sentido somente da sentença predicativa e do contexto do discurso³. É somente na dinâmica viva do

3. Estritamente falando, isso certamente só é válido para um estágio em que a palavra é apreendida de modo claro e nítido em seu caráter puramente representativo e simbólico; em que, portanto, o nome não é mais tomado, como no pensamento mítico, como parte real da coisa que ele designa. Quando este último processo for o caso, o nome con-

discurso que a palavra recebe seu conteúdo peculiar, é somente aí que ela se torna o que é. E justamente aí a língua sempre volta a se mostrar como o veículo poderoso e indispensável do pensamento, como uma espécie de roda volante que o coloca no círculo de seu próprio movimento incessante, arrastando-o consigo. Essa mobilidade livre é negada à intuição sensível particular justamente por causa de sua abundância concreta e de sua determinação estática. Por essa razão, há inegavelmente um “pensamento sem palavras”; todavia esse pensamento permanece sempre confinado ao particular, àquilo que é dado aqui e agora em uma escala maior do que a que ocorre com o pensamento com palavras. É somente no pensamento linguístico que a verdadeira superfície do conceito se separa de modo claro e definido da esfera do perceptível e do intuitivamente representável. Usando os termos de Platão, podemos dizer que a pura função designativa da palavra conduz à primeira divisão nítida entre o reino dos λόγοι e o dos πράγματα⁴. Desse modo, a palavra, embora não crie o conceito, também não se substancia como um mero apêndice externo dele. Ela constitui antes um dos mais importantes meios para sua atualização, para que ele se desvencilhe daquilo que é percebido e intuído de modo imediato. Essa libertação pode, ainda assim, aparecer como uma espécie de pecado original do conhecimento, por meio do qual tal conhecimento é banido do paraíso das coisas concretas e individuais; e é justamente com isso que ela ao mesmo tempo constitui o início daquele trabalho da mente no sentido

tinua retendo inteiramente a fixidez e o vínculo substancial: a “hipótese” mítica o recria como entidade demoníaca (cf. vol. II, p. 53 ss.).

4. Platão, *Fédon*, 99 D ss.

de avançar em direção àquilo que não tem limites, trabalho esse por meio do qual a mente conquista e dá forma a seu mundo.

Se procuramos elucidar o tipo e a direção desse processo por uma ótica genética, veremos que os fatos da psicologia do desenvolvimento estão em total consonância com os resultados aos quais fomos conduzidos por meio da análise puramente sistemática. Também no desenvolvimento individual, ao que parece, é possível ver claramente o ponto em que ambos os mundos se separam, o ponto em que se realiza a mudança radical das “meras ideias gerais” intuitivas para os “conceitos” linguísticos. Do ponto de vista psicológico, as primeiras podem ser descritas como “ideias esquemáticas”, que “de fato ainda são ‘ideias’”, ou seja, elas ainda têm uma determinação intuitiva, mas seu modo de manifestação não é mais tão detalhado e individualizado como as recordações individuais. De certo modo, elas constituem abstrações sensuais, simplificações que não obstante ainda permanecem dentro do âmbito da intuição sensível.

O esquema ainda tem certa semelhança, embora muito vaga, com a intuição que ele de algum modo evoca. Gradualmente, a necessidade de representar aquilo que se tem em mente por algo semelhante desaparece e tal resíduo de intuição é suficiente para designar a relação com o objeto, ou seja, a intenção: do esquema surge o mero signo.

É somente com essa mudança que adentramos o âmbito da linguagem e do verdadeiro pensamento conceitual⁵. Chegamos a um resultado análogo quando tentamos

5. Para mais pormenores a esse respeito, ver William Stern, *Die Psychologie der frühen Kindheit*, op. cit., 3. ed., Leipzig, 1923, p. 301 ss.

separar a particularidade da linguagem humana daquelas formas e tipos da “semântica”, na maneira como verificamos que ela, de modo mais ou menos nítido, se desenvolveu no reino animal. Também na vida das comunidades animais é possível ver como o indivíduo se comunica com seus companheiros por meio de determinados “sinais”. Uma abelha, por exemplo, após descobrir um local onde se encontra algo, retorna para a colmeia para ali angariar companheiras para um novo voo, o que ela executa por meio de certos movimentos, por meio de uma espécie de dança de acasalamento. Com esse procedimento, ela dá a cada uma das abelhas uma amostra do néctar que conseguiu juntar no local encontrado e isso fornece, então, às abelhas do enxame o meio de “orientação”, o “sinal de reconhecimento”, por meio do qual elas serão conduzidas ao local de origem do aroma. Se tentarmos distinguir esse tipo de composição de sinais e “comunicação” por sinais da “função representativa” da linguagem humana, iremos deparar com duas diferenças essenciais. Bühler escreve o seguinte:

Concentremos nosso pensamento crítico na função simbólica desse néctar compartilhado. Quando as abelhas, seguindo seu instinto, saem a campo, esse processo pode funcionar de modo semelhante àquele que a marca da reconhecimento imprime em nossa memória humana. Observando, porém, de modo mais detido, notamos que o arranjo como um todo carece de dois fatores, sobre os quais o incomparável grau de liberdade e o âmbito de aplicação quase ilimitado das designações linguísticas dos humanos se baseiam. O primeiro deles é a desmaterialização dos signos, pois é a essência aromática das flores, ou seja, uma essência real que estabelece a comunicação entre as abelhas, enquanto a marca característica da designação efetuada pelos humanos é o fato de que, nesse âmbito, a

comunicação é possível sem precisar amparar-se em uma prova material [...] Somente se (a receptora da prova material) estivesse em condições de comunicar às demais companheiras da espécie sua impressão calcada na memória, sem necessitar recorrer à prova material, somente com essa independência [...] seria obtida a base de comparação com a linguagem humana.

O segundo fator é a “desvinculabilidade”. Os “nomes” de que a linguagem humana se serve não são mais parte da coisa que eles indicam: eles não estão aderidos à coisa como atributos reais, como indícios dela, mas pertencem a um âmbito independente, puramente ideal; o passo que vai da prova material até o signo genuíno e a desvinculabilidade fundamental do signo em relação às coisas que ele simboliza é o que primeiro constitui a peculiaridade e o sentido e valor característicos da linguagem humana⁶. E é justamente sobre esses dois fatores que o subsequente movimento progressivo está baseado, isto é, o movimento que progride dos “signos verbais” da língua para os puros “signos conceituais” da ciência teórica. Na ciência, aquilo que foi divisado e iniciado na língua é então realizado. E ainda que a palavra seja claramente distinta dos conteúdos particulares da intuição, ainda que ela se confronte com eles como algo independente e dotado de determinado conteúdo lógico, ela, com seus órgãos de vinculação, nunca deixa, porém, de se conectar ao mundo da intuição como um todo. Mesmo quando funciona como expressão de pura relação, quando, em certo sentido, não mais se presta a indicar algo dado, mas em lugar dessa função dêitica cumpre uma função puramente predicativa, ela não perde

6. Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*, Jena, 1927, p. 51 ss.

essa conexão. Ao estudarmos o desenvolvimento da língua, pudemos repetidamente acompanhar o modo como a função predicativa evolui a partir da função dêitica e como ela, de maneira lenta e gradual, se desenvolve a partir de tal função. Todas as determinações lógicas de relação derivam ao menos os meios de sua formação linguística da esfera das relações intuitivas, especialmente das relações espaciais. Mesmo a cópula do julgamento, mesmo o “é” da frase puramente predicativa pareciam, assim, de certo modo se satisfazer com o conteúdo intuitivo: o “ser” lógico e o “assim-ser” lógico não podiam ser expressos de outra forma senão ao serem transpostos em algum tipo de “existência” intuitiva. Desse modo, como que a partir de um impulso interno, a língua volta a ser impelida a diluir os limites existentes entre a “essência” e a “existência”, ou seja, entre a “essência” conceitual e a “realidade” intuitiva⁷. A evolução de determinados sufixos linguísticos nos mostrou claramente como o cerne do “significado” formal desses sufixos tem de ser gradualmente escavado da matéria sensual, bem como o sentido da relação formal não pode ser apreendido senão por meio de certos termos materiais⁸. Nesse ponto, a formação científica do conceito e a terminologia científica dão um passo adiante, já que o emprego do signo nelas é liberto de todas as condições sensuais limitadoras. O processo da desmaterialização, bem como da desvinculação continuam avançando: o signo de certo modo se liberta da esfera das coisas para se tornar puro signo de relação e de ordem. Agora, ele não está mais voltado a uma coisa particular que ele quer “representar” de modo direto,

7. Cf. vol. I, caps. IV e V, especialmente p. 295 ss.

8. Cf. vol. I, p. 284 ss.

que ele, por assim dizer, quer colocar diante dos olhos da mente, em seus contornos intuitivos. Ao contrário, seu intuito está antes voltado ao estabelecimento de um universal, de uma determinação de forma e de estrutura que, embora apareça no exemplo pontual, nunca pode se esgotar nele. Para apreender esse universal não basta tomarmos conteúdos particulares na forma como eles se oferecem à percepção ou intuição imediatas, e guarnecê-los com uma insígnia linguística, um “nome”, tampouco, pautando-nos pela formação linguístico-conceitual de classes, reunir grupos maiores de fenômenos em unidades. Tal reunião deve antes seguir determinado plano sistemático: ela tem de ir metodicamente progredindo do “simples” para o “complexo”. Por meio dessa exigência, a “semântica” da ciência se vê impelida para além do âmbito da língua “natural”. Ela não consegue continuar extraindo suas designações desse âmbito, mas é forçada a ir além dele e a criar por si mesma tais designações, conferindo-lhes a necessária completude e univocidade. A atividade original do signo, que já conferiu à palavra da língua seu cunho intelectual peculiar⁹, desponta assim de modo primordial em toda a sua pureza e em toda a sua força: o ato da formação intelectual não lança mão de uma matéria qualquer, de uma matéria aleatória e accidental, vinda de fora, mas é ele mesmo que fornece essa matéria de que precisa e em que pode imprimir a marca de sua própria determinação.

Dessa maneira, se de um lado evidencia-se de modo claro e nítido a diferença existente entre a formação linguística do conceito e a científica, por outro, no entanto, tal diferença faz com que a continuidade entre ambas

9. Cf. vol. I, p. 19 ss., entre outras.

persista. Isso porque, por mais distante que o conceito científico possa se colocar do conceito linguístico e por mais que o conceito científico se coloque em posição superior ao linguístico, a transição de um para o outro não significa, porém, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. E é precisamente o *lógos* que desde o início atuava na própria formação linguística o elemento que, com o avanço no sentido do conhecimento científico, se liberta das restrições iniciais e que passa de sua forma implícita à sua forma explícita. Certamente essa relação se apresenta de forma diferente quando vemos na língua não apenas uma estrutura lógica, mas antes uma estrutura puramente estética; quando não apenas deixamos a língua despontar da esfera da intuição pura, mas a pensamos como algo permanente e essencialmente associado a ela. Para uma filosofia da linguagem que traz para o ponto central não apenas o fator lógico, mas também o estético, a distinção entre o pensamento linguístico e o lógico deve aparecer como algo mais do que uma mera distinção, deve antes aparecer como um verdadeiro abismo. De acordo com isso, Vossler frisa que

Não há transições confortáveis, moderadas e imperceptíveis do pensamento linguístico para o lógico; aliás, não há avanço nenhum, nem gradações crescentes ou decrescentes; o que há é somente uma inversão [...] Aquilo que deve ser vivo no pensamento lógico deve ser esmaecido e inerte no pensamento linguístico. O pensamento não pode se tornar um conceito de outra forma senão saindo da larva de seu passado linguístico e livrando-se do casulo morto. Esses resíduos não constituem mais formas linguísticas diretamente sem nexos, mas apenas um tipo de vestígio ou pegada que o *lógos* foi deixando em seu salto. Em sua aparência de fórmula, em seu aspecto pálido e rígido, em seu esquematismo gramatical,

podemos ainda estudar e reconhecer o trabalho que o pensamento lógico teve de desempenhar para se libertar do pensamento linguístico¹⁰.

Contudo, por mais que essa imagem venha a propósito, ela comporta ainda uma outra conclusão sistemática além daquela que Vossler tirou dela. Afinal, admitindo-se que no progresso da língua para o conceito lógico efetua-se uma genuína transformação, tal transformação não seria ela mesma ainda uma evolução? Ainda que na língua o *lógos* possa aparecer apenas no estágio de larva, já não estão atuando nele as forças que um dia irão capacitá-lo a romper a cápsula dentro da qual está confinado? Até onde vejo, também Vossler, ao seguir seu próprio raciocínio fundamental, foi levado a tal visão. Mesmo porque, por mais intensamente que ele frise a oposição e a tensão existentes entre língua e ciência, ao mesmo tempo aponta que justamente no estágio em que ambos se encontram mais distantes e afastados ocorre uma inversão, e entra em cena um “ponto de virada especulativo ou reflexivo”. Na medida em que o conceito abstrato se torna dialético nesse ponto de virada, o pensar lógico descobre então sua própria essência e – ao mesmo tempo – sua unidade com o pensar linguístico. Todavia, como o pensamento poderia encontrar essa unidade se ela de algum modo não “lhe estivesse subjacente”, ainda que de modo latente? O próprio Vossler fala aqui de um “retorno do pensamento para si próprio e, com efeito, de maneira tal que a direção linguística do pensamento, que inicialmente estava livre de dúvidas e era externa, é subi-

10. Karl Vossler, “Sprache und Wissenschaft”, in *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg, 1925, vol. VIII, p. 220 ss.

tamente arrancada de seu sonho e iluminada de forma crítica pelo conceito lógico. O conceito lógico, portanto, não destrói ou nega essa direção, mas simplesmente a detém em sua marcha sonambúlica com o intuito de orientá-la em seu caminho”¹¹. Com base no resultado de nossa investigação sistemática, não precisamos de modo algum contestar essa tese formulada por Vossler. Precisamos ressaltar apenas uma coisa: que aquele “ponto de virada reflexivo”, de que Vossler fala, embora só seja alcançado no âmbito situado além da língua, nem por isso deixa de já ser identificado e, em certo sentido, preparado e antecipado, na própria língua, ou seja, em seu próprio âmbito. Afinal, a palavra em si nunca deve ser pensada como um mero produto da intuição, mas comporta um ato de reflexão. O primeiro sinal de reflexão foi – conforme frisa Herder – a “palavra da alma”, foi um despertar do “sonho oscilante das imagens”, das vivências meramente sensoriais¹². Faz parte da própria índole do espírito que o seu retorno a si mesma não ocorra nos pontos culminantes, específicos e isolados, de seu desenvolvimento, mas que ela domine e determine o todo desse desenvolvimento. Novamente o mesmo processo característico volta a se impor aqui de certo modo em diferentes níveis; e é ele que produz tanto a separação do mundo da intuição “imediate” do mundo dos conceitos linguísticos, como, também, a desvinculação dos conceitos lógicos científicos dos conceitos-linguísticos.

O processo de encontrar a marca característica, o processo qualificador de formação do conceito, tem seu ponto de partida na língua, embora apenas na ciência ele

11. Id., *ibid.*, p. 227 ss.

12. Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, cf. vol. I, p. 96 ss.

seja guiado por caminhos fixos e sistemáticos. Aquilo que, na língua, foi iniciado de modo aparentemente casual é, na ciência, dirigido de forma metódica a um objetivo determinado. Mesmo o conceito linguístico, mesmo a função primária da “designação” não é possível sem que um “um em muitos” seja apreendido e fixado na visão da mente. Uma multiplicidade de conteúdos percebidos ou intuídos é trazida para determinado ângulo de visão e a partir dele é vista como uma unidade. Todo conceito linguístico particular estabelece dessa forma determinado ponto central e um foco ao qual os raios oriundos dos diferentes âmbitos do ser intuitivo convergem e, por assim dizer, se interpenetram. Mas todos esses centros continuam separados; eles não constituem um todo unitário e homogêneo. Os espaços da língua e do pensamento apresentam-se inicialmente mais como um agregado do que como um sistema: eles consistem em pontos e trechos específicos que ainda não se encontram em uma combinação geral e constante. À medida que a língua avança em seu desenvolvimento, certamente essa deficiência vai sendo cada vez mais suprimida. Isso porque o processo da fala não consiste meramente no fato de se cunharem continuamente novos “nomes”, de se conquistarem novos significados específicos, mas sim no fato de tais significados travarem relações entre si e se determinarem reciprocamente. Toda frase predicativa é o início de tal determinação. Nela, o sujeito está relacionado ao predicado, assim como o predicado ao sujeito, e um é determinado pelo outro. O conceito particular obtém seu sentido completo somente por meio dessa operação da determinação que nunca se interrompe. Essas ilimitadas e múltiplas interconexões que o conceito insere no todo do discurso são o que primeiro lhe confere seu conteúdo

e sua forma. Justamente por isso é certo que essa forma nunca pode ser pensada como algo pura e simplesmente fixo e permanente, como algo fixado de modo definitivo. Ela subsiste apenas na medida em que se coloca e se afirma no fluxo do discurso, em seu ir e vir, em sua oscilação. A língua não flui tranquilamente sobre um leito previamente determinado, mas em cada ponto ela tem de escavar sempre de novo esse seu leito; aliás, ela é a própria torrente viva que, a partir de si, produz sempre formas novas e mais desenvolvidas. É aí que reside sua força verdadeira e original, mas ao mesmo tempo é também aí que, sob o ponto de vista do conceito e do pensamento conceitual, se encontra o seu ponto fraco, pois o conceito em sentido estrito quer justamente pôr fim a essa flutuação, a essa oscilação: ele requer estabilidade e univocidade. Toda a indefinição e falta de clareza que a língua tem de tolerar em seu *devoir* devem ser superadas e eliminadas no *ser* do conceito. Assim, ainda que o conceito utilize e exija a representação em um "signo" simbólico, ele não se contenta com cada signo em particular, mas estabelece exigências muito definidas que devem ser satisfeitas pelo mundo dos signos em que ele imerge. A primeira dessas exigências é o postulado da identidade: para o "mesmo" conteúdo deve ser escolhido sempre o "mesmo" signo. A "margem de manobra" do significado, que é algo essencial à língua, e constitui aquilo que primeiro possibilita o seu movimento, ou seja, o fato de uma palavra poder ser ora tomada nesse, ora naquele sentido, precisa agora ser conscientemente suprimido. Há um esforço no sentido de estabelecer uma correlação estrita e unívoca entre "signo" e "significado". E esse postulado básico implica um outro. Todo novo conceito que é estabelecido no pensamento científico está

de antemão relacionado ao todo desse pensamento, ao todo das possíveis formações conceituais. Aquilo que ele significa e aquilo que é depende de seu sentido dentro desse todo. Toda “verdade” que lhe pode ser atribuída está ligada a essa verificação constante e ininterrupta relativa à totalidade dos conteúdos e proposições do pensamento. A partir dessa exigência feita ao conceito surge para os signos conceituais a exigência de que eles formem um sistema fechado entre si. Não é suficiente que certos signos em particular sejam correlacionados a conteúdos específicos do pensamento; ao contrário, o que é necessário é que todos eles estejam em uma ordem fixa, de modo que a totalidade dos signos se articule de acordo com uma regra única. Assim como um conteúdo do pensamento aparece condicionado por outro, assim como ele “se funda” nesse outro, também um signo tem de se fundar em outro, isto é, é preciso que ele possa ser derivado de outro de acordo com determinada lei estrutural. Tal exigência com certeza somente é satisfeita de modo pleno quando o próprio conceito satisfaz todos os requisitos de exatidão, quando ele é capaz de uma definição que o delimita e o determina de todos os lados. Mas a tendência para tal determinação prevalece no conceito mesmo quando a natureza dos objetos aos quais ele se direciona impõe barreiras à sua total concretização. Mesmo quando o conceito se esforça para se manter ainda bastante próximo da intuição individual concreta, quando procura consagrar-se inteiramente a ela, exaurindo-a, ele nunca se volta a essa intuição em particular, mas procura integrá-la no *continuum* de suas formas, entendendo-a a partir desse *continuum*. O conceito particular aspira à “comunidade de conceitos”, o *eidos* ou *genos* particular – como diria Platão – se volta à *κοινωνία τῶν γενῶν*. Essa

aspiração não pode ser satisfeita com uma mera multiplicidade de signos, assim como ocorre com as palavras da língua, mas exige que os próprios signos possuam uma estrutura definida. Nessa estrutura, eles não apenas devem encontrar-se lado a lado, mas também devem desenvolver-se em separado e ser visualizados em conjunto a partir de determinado princípio.

Certamente, se o signo cumprir a nova tarefa que lhe é aqui confiada, torna-se então necessário que ele se liberte do círculo da existência intuitiva de modo muito mais intenso e enérgico do que ocorreu no âmbito da língua. Também a palavra da língua teve de se erguer sobre esse círculo; ela, porém, sempre retornou a ele. Ela desenvolveu sua força a partir da função pura da "indicação", mas continuou se esforçando para, de algum modo e em última escala, atualizar de maneira imediata o objeto a que essa indicação está relacionada. Vimos como a língua, na construção de suas partículas dêiticas, que funcionaram para ela como ponto de partida para certas formas gramaticais primordiais, sempre voltou a proceder desse modo. Quando tais partículas, que designam o "aqui" e o "lá", que designam a proximidade ou a distância espacial do falante, bem como a direção do falante em relação ao destinatário ou vice-versa surgiram, ainda estavam ligadas a uma tonalidade completamente sensorial. Elas estavam intimamente fundidas ao gesto direto do mostrar, por meio do qual um objeto específico é escolhido no círculo do imediatamente percebido. A formação das primeiras palavras relacionadas ao espaço, a saber, a formação dos pronomes demonstrativos, do artigo, e assim por diante, permite ainda identificar em toda parte essa unidade primária da língua e dos gestos. Originalmente, todas essas palavras nada eram

señão metáforas fonéticas, que somente obtinham seu significado a partir do todo da situação intuitiva em que eram empregadas¹³. E mesmo no ponto em que a língua há muito se encontra livre desse vínculo com aquilo que é sensualmente presente, no ponto em que ela já se elevou à relação de conceitos puramente intelectuais e “abstratos”, ela ainda conserva esse seu traço tendente ao metafórico. Mesmo nesse estágio ela continua se esforçando para dar ao conceito um corpo, para apreendê-lo a partir de determinados traços corporais. Os sensualistas costumam fazer referência a esse traço metafórico de todo falar, com o intuito de, a partir dele, concluir que também todo pensar seria sensualmente determinado e teria ligação com fatores sensuais em sua raiz¹⁴. Essa conclusão, porém, somente seria procedente – se é que ela de alguma forma pode ser procedente – se o simbolismo de que o pensamento faz uso e de que o pensamento, mesmo enquanto pensamento “puro”, não pode prescindir, dependesse somente da língua. O desenvolvimento do pensamento, entretanto, ensina antes o contrário: ele mostra que o pensamento não apenas utiliza os signos que a língua lhe oferece como produtos acabados, mas que, ao adentrar uma nova forma, ele mesmo também cria para si a forma adequada de signos. E esses “signos conceituais” puros se distinguem das palavras justamente porque não estão mais vinculados a nenhum tipo de sentido intuitivo secundário, de forma que não trazem mais em si nenhuma cor sensual, nenhum colorido individual. De meios de “expressão” e de meios de

13. Para mais pormenores a esse respeito ver vol. I, p. 132 ss., 139 ss., 152 ss., 154 ss., entre outras.

14. Cf. vol. I, p. 74 ss.

“representação” intuitiva, eles passaram a ser puros portadores de significado. Aquilo que se “pretende dizer” e a que se visa com eles encontra-se fora do círculo da percepção real, da percepção possível. A língua não pode nunca abandonar e romper definitivamente esse círculo, afinal, mesmo no ponto em que ela, como discurso, como *lógos* objetivo se volta para algo que não tem sentido, ela somente consegue designar essa coisa sem sentido a partir do ponto de vista do falante. Ela nunca é pura e simplesmente enunciação, mas sempre está presente nela um modo, uma forma individual do dizer, em que o sujeito falante se expressa. Todo discurso vivo contém em si essa dicotomia, essa polaridade de sujeito e objeto. Nele não apenas se faz referência a determinadas circunstâncias e fatos, mas a postura do sujeito em relação a esses fatos também é expressa. Essa participação íntima do eu no conteúdo daquilo que é dito é expresso em inúmeras e sutis nuances, na mudança das ênfases dinâmicas, na velocidade e ritmo, bem como nas ondulações e oscilações da melodia da frase. Tentar furtar ao discurso esse “tom sentimental” significaria aniquilar seu batimento cardíaco, seu pulso e sua respiração. Contudo, por outro lado, certamente há um estágio no desenvolvimento do intelecto humano em que até mesmo esse sacrifício lhe é exigido. O intelecto tem de avançar no sentido de uma apreensão pura do mundo, em que todas as particularidades resultantes da consideração do sujeito apreendedor são suprimidas. Tão logo essa exigência seja feita e tão logo sua necessidade seja conscientemente reconhecida, a mente humana tem de ir além dos pilares de Hércules erigidos pela língua. E é somente com essa superação que o âmbito da “ciência” verdadeira e estrita se fecha. Em seus signos e conceitos simbólicos tudo aquilo

que de algum modo possui mero valor expressivo se extingue. Nela não é mais o sujeito em particular que deve “ser verbalmente expresso”, mas sim somente a coisa em si. Certamente, por um lado isso parece significar um monstruoso empobrecimento, pois parece que a partir de então o movimento da língua é contido, e sua “forma interna” parece ter sido congelada numa mera fórmula. Porém, aquilo que essa fórmula carece em termos de proximidade da realidade da vida e de plenitude individual, por outro lado ela supre por meio de sua universalidade, de sua amplitude e de sua validade geral. Nessa universalidade, não apenas as diferenças individuais, mas também as diferenças *nacionais* são suprimidas. O conceito plural de “línguas” perde a sua justificação: ele é suplantado e substituído pela ideia de *característica universalis*, que entra em cena como a *lingua universalis*.

E com isso chegamos então aos nascedouros do conhecimento matemático e científico. Do ponto de vista de nosso problema geral, podemos dizer que esse conhecimento se inicia exatamente no ponto em que o pensamento penetra o invólucro da língua – mas não para aparecer agora absolutamente desvelado, para aparecer despido de toda e qualquer roupagem simbólica, mas para despontar em uma nova forma simbólica fundamentalmente diferente. A palavra da língua, em sua variabilidade, em sua mutabilidade e ambiguidade oscilante tem agora de abrir espaço para o “signo” puro, com sua determinação e sua constância de significado. Também Vossler ressalta que

[...] diante dos conceitos matemáticos e científicos, todas as línguas são igualmente tidas como algo exterior; esses conceitos são capazes de se acomodar em todas as lín-

guas, visto que eles se alojam não apenas na forma linguística externa, mas consomem e exaurem a forma interna. Os conceitos matemáticos de círculo, de triângulo, de esfera, de número etc. ou os conceitos científicos de força, de matéria, de átomo etc. atingem a cientificidade plena e estrita precisamente quando todo pensamento intuitivo, imaginativo, mítico e linguístico que podem ser pressentidos neles é erradicado¹⁵.

Essa erradicação, entretanto, não significa uma quebra na vida do espírito; ao contrário, ela evidencia a unidade da lei que essa vida segue em seu desenvolvimento, pois mesmo o processo da “desmaterialização” e da “desvinculação”, que se mostraram atuantes nos primórdios da língua, retornam agora a um novo estágio e experimentam então uma intensificação e um reforço dialéticos. Certamente, entre o conceito científico e o conceito linguístico parece abrir-se um precipício; no entanto, observando-se mais de perto, esse precipício é o mesmo abismo que o pensamento já teve de transpor uma vez antes que pudesse tornar-se pensamento linguístico. Se voltarmos nosso olhar novamente àqueles exemplos da “semântica” animal, abordados anteriormente, vemos que o que se mostra como a limitação essencial é o fato de os animais permanecerem totalmente presos a um fator particular e a uma situação perceptiva particular e presente. Essa vinculação ao aqui e ao agora é um traço característico de todas as formas de “comunicação” dentro da esfera da vida animal. Se a abelha solitária informa às companheiras de sua colmeia sobre um néctar que ela encontrou, isso ocorre por meio de

15. Vossler, “Sprache und Wissenschaft”, op. cit., p. 225 ss.

“comunicação”¹⁶ real e material. A essência precisa ser levada do local onde ela se encontra até o campo de percepção das companheiras que são recrutadas para o voo; ela precisa literalmente ser transposta para tal campo para servir como sinal e estímulo para que se forme o enxame. Ainda que a essa forma simples sigam-se gradativamente formas mais complexas, ainda que um “contato de ordem mais elevada” seja estabelecido por meio da interposição de elos intermediários, ainda assim é sempre a presença sensual e intuitiva do objeto que inicialmente propicia esse contato, que torna o signo inteligível¹⁷. É somente a linguagem humana que supera essa vinculação com a situação imediatamente dada, com a situação presente e sensual; é somente ela que consegue verdadeiramente captar a distância espacial ou temporal. E esse ato de captar a distância torna-se para ela o princípio de todo pensamento conceitual em geral¹⁸. Mas o pensamento finalmente chega a um ponto em que também esse esforço para apreender a distância espacial e temporal não é mais suficiente, sendo-lhe, ao contrário, exigido um progresso e uma superação de um tipo fundamentalmente diferente e mais difícil. Agora ele não apenas precisa se desvencilhar do aqui e do agora, do local e do momento respectivos, mas precisa ultrapassar o todo do espaço e do tempo, bem como os limites da representação intuitiva e da representatividade em geral. Assim, ele se desprende do solo nativo não apenas da in-

16. O autor utilizou o termo *Mitteilung* [comunicação] enfatizando seu sentido original, representado pela grafia *Mit-Teilung*, que significa “dividir/repartir com”. (N. T.)

17. Cf. as anotações de Bühler, op. cit., p. 40 ss.

18. Cf. vol. I, p. 128 ss.

tuição mas também da língua. Porém, não lhe seria possível proceder a esse último e supremo esforço, se ele antes não tivesse passado pela escola da língua, pois por meio dela ele reuniu e concentrou a força que finalmente fez com que se elevasse acima da própria língua. Foi a língua que lhe ensinou a ultrapassar o círculo da existência intuitiva, que o elevou do âmbito sensualmente particular para o todo, para a totalidade da intuição. E agora ele não mais se contenta com essa totalidade, mas vai além dela e reivindica a necessidade e a universalidade. A língua, contudo, não é capaz de satisfazer essa exigência, pois, por mais que em sua estrutura também as forças originárias da “razão” prevaleçam, toda língua particular apresenta uma “visão de mundo subjetiva” e própria, visão essa da qual a língua não consegue nem quer se desvencilhar. Ao contrário, é justamente essa distinção, essa diferenciação que primeiramente constitui o meio que a capacita ao desenvolvimento; é somente em tal distinção que a língua, por assim dizer, consegue respirar. Se, por outro lado, partirmos das palavras da língua e avançarmos no sentido dos caracteres da ciência pura, sobretudo dos símbolos da lógica e da matemática, parece que de certo modo somos envolvidos por um vácuo. No entanto, ao mesmo tempo evidencia-se que com isso o movimento do intelecto não é obstruído e destruído, mas que o intelecto pela primeira vez verdadeiramente se descobre como aquilo que contém em si o princípio, o início do movimento. O “veículo” da língua, a que ele por tanto tempo esteve entregue, não o leva agora além, mas ele próprio se sente forte e vigoroso o bastante para arriscar-se ao voo que deverá levá-lo a um novo objetivo.

Se tentarmos acompanhar em separado os estágios específicos desse caminho, deveremos iniciá-lo com um

processo que, à primeira vista, parece ainda pertencer completamente ao âmbito da formação linguística ou, ao menos, estar profundamente enraizado nele. Toda formação exata de conceito tem o seu ponto de partida no âmbito do número, no âmbito da determinação e designação das “sequências numéricas naturais”. A sequência dos signos numéricos é o primeiro exemplo e o protótipo permanente de todo “signo de ordem” puro. Porém, ainda que desse modo a forma pura da ciência se inicie com a forma do número – por outro lado, o início do número em si pertence a um outro estrato, bem anterior àquele estrato da formação conceitual estritamente científica. Não há nenhuma fase da formação linguística em que algum tipo de impulso no sentido da formação numérica não possa ser encontrado, em que, ainda que com meios muito primitivos, a diferença entre unidade e pluralidade não seja apreendida e fixada por determinados meios linguísticos. A forma do número e da enumeração é, conseqüentemente, o verdadeiro vínculo a partir do qual podemos atualizar de modo mais nítido a conexão existente entre o pensamento linguístico e o científico, bem como a oposição característica existente entre ambos. Se retrocedermos às origens primeiras do número, atingiremos um âmbito em que a língua parece ainda não ter alcançado sua significação independente, sua autonomia. Os sons da língua e os gestos aqui ainda não se separaram um do outro, mas se encontram extremamente entrelaçados. O sentido do ato enumerativo não pode ser apreendido de outro modo senão na execução de um movimento corporal apropriado, um gesto específico da enumeração. Conseqüentemente, o círculo dos números e das coisas enumeráveis não ultrapassa o círculo desses movimentos. Assim, nesse estágio, o número

aparece muito mais como um “conceito manual” do que como um “conceito intelectual”. Em toda parte podemos mostrar essa relação no modo como as línguas primitivas formaram seus termos numéricos. Evidenciou-se que precisamente nelas o “sentido representativo” puro e objetivo retrocede ao máximo: elas não se prestam tanto à designação de um estado de coisas “objetivo”, mas constituem antes diretivas determinadas ou, como diríamos, imperativos para certos processos motores. A palavra para “cinco”, por exemplo, pode significar que a mão em que se está contando deve estar fechada; já a palavra para “seis” pode significar que se deve fazer um “salto” de uma mão para a outra¹⁹. Aqui parece que a “vinculação ao sujeito” e o confinamento a ele não podem mais seguir adiante: aqui o sujeito deve estar presente e ser perceptível não apenas como eu individual, mas sim como um corpo material definido, antes que os estágios particulares do ato enumerativo possam ser diferenciados. No entanto, a análise mais detida revela um fator existente no tipo mais primitivo da enumeração que aponta em uma direção nova e diferente. Isso porque, mesmo que os primeiros termos numéricos possam parecer tão sensuais e “materiais”, isso não prejudica a função que eles têm de cumprir. Eles estão intimamente apoiados em palavras que designam coisas: os nomes para a mão, para os dedos das mãos e dos pés etc. são ao mesmo tempo utilizados como nomes para determinados números. Não obstante, não é a mão ou o dedo da mão em si que se pretendeu “dizer” ao se pronunciar o correspondente numeral e ao qual a intenção linguística se vol-

19. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I, p. 187 ss. Ver especialmente Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, p. 155 ss.

to. Ao contrário, tudo depende do fato de os nomes específicos de coisas serem respectivamente repetidos em certa sequência que, como tal, deve ser firmemente fixada na mente, de modo que os nomes em particular sempre voltem a ocorrer na mesma ordem. Tão logo essa condição seja satisfeita, todo elemento que pertence a essa sequência sobressai de sua significação inicial: enquanto, a princípio, ele era um mero signo de coisa, agora ele se torna signo de posição. Quando os nativos da Nova Guiné contam, eles primeiro nomeiam os dedos da mão esquerda, então o punho, o cotovelo, o ombro, o pescoço e o peito. Assim, esse processo de nomeação de partes específicas do corpo não tem o intuito de apontá-las como objetos sensuais, mas antes se presta à distinção dos estágios particulares da enumeração em si. O nome da coisa funciona como “índice” da enumeração: indica um passo “anterior” ou “posterior” dentro de uma sequência global. A extensão em que tal distinção é possível pode, com isso, ser extremamente limitada, de modo que, por exemplo, apenas o primeiro e o segundo ou, quando muito, o terceiro e o quarto membros da série podem receber nomes independentes, ao passo que mais além deles somente se dispõe de uma vaga expressão para “indefinidamente vários”. Mas mesmo nessa extrema limitação é possível reconhecer um novo começo e uma nova aplicação do pensamento, pois a palavra da língua tornou-se agora uma operação intelectual, ainda que bastante simples. Ela ainda se apoia continuamente e, de certo modo, temerariamente na intuição de objetos sensuais particulares; contudo, ao mesmo tempo, ela apreende nesses objetos um fator de sua “forma”, ainda que tal fator seja inicialmente um tanto indefinido e incerto. Ele não está relacionado à simples quiddidade desses objetos, mas ao

modo como eles próprios se ordenam e como podem ser mutuamente correlacionados.

O conceito científico de número surge na medida em que esse primeiro começo se liberta de todas as limitações casuais e é pura e simplesmente alçado ao nível do universal. Ele exige um sistema universal de signos de ordem que progrida de uma postulação inicial para um princípio definido, universalmente válido. A esse progresso não pode mais ser imposta nenhuma restrição externa: a pluralidade de “coisas” que podemos distinguir na percepção sensorial ou na representação intuitiva não pode mais se constituir como o critério para a formação do signo de ordem. Ao contrário, tais coisas comportam antes um caráter puramente ideal: elas designam, para usar os termos de Leibniz, ordens do possível, não do real. A investigação da língua com certeza nos mostrou quais dificuldades surgem no caminho para essa “guinada para a ideia”, quais obstáculos e quais reveses contínuos são impostos ao pensamento nesse caminho para si próprio. Nele, as transições e as intercorrências vão se mostrando passo a passo. O número não tem a princípio um sentido independente, um sentido puramente “abstrato”, e somente pode se manifestar no elemento enumerado, estando preso a todas as peculiaridades, a todas as suas particularidades. Ele não faz indistintamente referência a “objetos em geral”, mas a cada vez faz referência a uma classe específica de objetos, de modo que para cada tipo de objeto devem ser utilizados diferentes termos numéricos. Pessoas e objetos, coisas animadas e inanimadas, objetos planos ou longos, ou, ainda, redondos, cada um deles requer um grupo próprio de termos numéricos para a sua designação. O conceito matemático, entretanto, se distingue do numeral linguístico justa-

mente porque ele se desvencilha de todos esses entrelaçamentos e emaranhados. Ele superou a heterogeneidade que parece se impor ao pensamento por meio da diversidade dos objetos e foi permeado pela homogeneidade, pelo *genus* e pelo *eidos* "do" número²⁰. Agora, os números individuais não possuem mais, não considerando seu valor posicional, um ser independente, uma individualidade no sentido de algo concretamente dado. E, desse modo, à medida que o pensamento separa a forma pura da relação numérica de tudo aquilo que pode ser inserido nela, ele passa a empregar essa forma como tal de modo ilimitado. Ocorre, então, uma assim chamada infinidade qualitativa e quantitativa do número: quantitativa porque a operação da qual o número individual provém pode ser sempre e sempre aplicada a seu resultado; qualitativa porque o princípio do qual decorrem a ordem e a sequência é independente da natureza particular do conteúdo junto ao qual a relação sequencial se apresenta. Assim, consta em um fragmento sobre a *característica universal* de Leibniz o seguinte:

Um velho ditado diz que Deus criou tudo de acordo com uma medida, um peso e um número. Há, todavia, coisas que são imponderáveis; a saber, aquelas coisas que não possuem potência e força. Também há coisas que não possuem partes e que, portanto, não podem ser medidas. Por outro lado, não há nada que prescindia do número. Por essa razão o número é, por assim dizer, uma figura metafísica e a aritmética, um tipo de estatística do universo, em que as forças das coisas são investigadas²¹.

20. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I, p. 191 ss.

21. Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, VII, p. 184 ss.

Essa universalidade ontológica do número se origina no fato de ele fornecer um critério de investigação absolutamente ideal e universal. Esse critério é aplicável em toda parte em que algum tipo de diversidade de conteúdos, ainda que constituídos de outras formas, satisfaz a condição de fixar nela elementos e de fazer com que esses elementos se articulem e se ordenem de acordo com determinado ponto de vista. Em sua filosofia natural, Platão designou o espaço como a forma primordial de todo ser material, pelo fato de ele constituir o "princípio receptivo", o *πρῶτον δεκτικόν* para tudo o que é material, e porque todas as formações materiais seriam apenas determinações especiais da forma universal do espaço. De modo similar, o reino dos números de certa maneira constitui o local de recepção para toda apreensão de ordens concretas. É no sistema universal dos signos, fornecido pelo número, que o pensamento pela primeira vez adquire a possibilidade de apreender todo ser ao qual ele se volta como um ser permanentemente determinado.

Um dos traços mais marcantes da matemática moderna é o fato de ela reconhecer essa universalidade lógica do conceito puro de número e de a partir dela ter erigido o sistema da análise. Mesmo hoje as tentativas de fundamentar o conceito de número certamente diferem muito nos casos particulares. Mas desponta claramente nos trabalhos de Cantor e Dedekind, Frege e Russell, Peano e Hilbert a direção metódica e característica em que essa fundamentação deve ser buscada. Ao passo que ainda há algumas décadas um pensador do calibre de Helmholtz podia tentar uma derivação do conceito de número trilhando caminhos essencialmente empíricos, hoje podemos dizer que o empirismo verdadeiro,

nesse campo, perdeu cada vez mais o chão. Desde o clássico argumento de Frege contra a “aritmética das broas e dos seixos” de Mill parece se ter chegado a um esclarecimento definitivo. Na forma como Frege define e deriva o “número”, ele não pode mais ser designado como atributo de uma “coisa” em geral, menos ainda de um objeto sensualmente perceptível, mas pode apenas ser definido como atributo de um conceito. “Quando digo: a carruagem do imperador é movida por quatro cavalos” – assim escreve Frege nos *Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da aritmética] – “atribuo ao conceito ‘cavalo que conduz a carruagem do imperador’ o número quatro”²². Dedekind toma aqui um outro caminho, mas também para ele fica constatado que o conceito de número deve ser visto como uma “emanação imediata das puras leis do pensamento”²³. E toda a teoria dos princípios da matemática, elaborada por Russell, está voltada à comprovação de que para definir e assegurar o sentido do conceito de número não são precisos outros pressupostos que não os das “constantes lógicas” puras. Mesmo o “intuicionismo” matemático não apresenta oposição a essa tendência básica da investigação, pois, por mais nitidamente que ele, em sua concepção da relação entre matemática e lógica e na determinação da relação hierárquica de ambas, se diferencie da tendência formalista e lógica, aquela “intuição primordial”, que ele vê como a origem do número, é tudo exceto uma intuição de objetos empíricos. Também Brouwer, em sua busca para obter uma fundamentação de uma matemática puramente intuicionista, não parte da ideia de coisas, mas da postu-

22. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884, p. 59 ss.

23. Cf. vol. I, p. 184 ss.

lação de uma relação básica, da qual ele deriva o conceito de ordem e, a partir dele, o conceito de número. "Uma espécie *P*" – assim define ele – "é tida como virtualmente ordenada se para os elementos de uma subespécie de pares de elementos (*a*, *b*) de *P* é definida uma relação assimétrica que deve ser designada como uma relação ordenada. Essa relação, que expressamos por meio de $a < b$ ou *a* antes de *b*, ou *a* à esquerda de *b*, ou *a* menor que *b*, ou $b > a$, ou *b* depois de *a*, ou *b* à direita de *a*, ou *b* maior que *a*, possui 'atributos de ordem' muito definidos que devem ser designados de modo universal e exato"²⁴.

Se confrontarmos a esse desenvolvimento do problema do número dentro da matemática pura sua concepção e forma na filosofia e na epistemologia, certamente iremos deparar com uma imagem bem diferente. Muito mais nitidamente do que antes, as contradições sistemáticas agora despontam na concepção básica. Mesmo quando permanecemos dentro do círculo da filosofia "crítica", tais contradições parecem inconciliáveis. Segundo a articulação sistemática efetuada pela *Crítica da razão pura*, a teoria do número não pertence nem à estética transcendental nem à lógica transcendental. Ao contrário, ela constitui uma ligação intermediária que conecta ambas entre si. Kant define o número como o esquema puro da grandeza enquanto um conceito do entendimento, porque ele engloba a adição sucessiva de um ao outro (quantidades homogêneas). Desse modo, ele nada é senão a "unidade da síntese do diverso em uma intuição homogênea geral", por cujo meio a consciência gera o próprio tempo na apreensão da intuição²⁵. O aperfeiçoamento

24. L. E. J. Brouwer, "Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik II", in *Mathematische Annalen*, 95, 1926, p. 453 ss.

25. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. ed., p. 182 ss.

mento dessa visão fundamental pôde seguir em duas direções diferentes, dependendo de a ênfase ser dada ao fator do entendimento ou ao fator da sensibilidade, ao fator da síntese ou ao da intuição. No primeiro caso, o número foi visto não apenas como uma estrutura do pensamento puro, mas também como o seu protótipo e sua fonte original. Ele tinha origem não nas regularidades puras do pensamento, mas designava o ato primário e original a que essas regularidades por fim remontam. Assim, consequentemente, o idealismo lógico frisa que

nada poderia haver para o pensamento que fosse mais originário do que ele mesmo, o pensamento, ou seja, o ato de estabelecer relação. Qualquer outra coisa que quiséssemos reivindicar como base para o número iria incluir justamente isso, esse estabelecimento de relação, sendo que essa coisa só pode se manifestar como fundamento para o número porque ela compreende em si o fundamento verdadeiro, o estabelecimento da relação, como um pressuposto²⁶.

Em total desacordo com essa concepção está a visão que Rickert defende em seu trabalho "Das Eine, die Einheit und die Eins" [O um, a unidade e o único]. Segundo ele, não apenas não é possível dissolver o número em elementos lógicos, como inclusive os números formam antes o protótipo do "alógico", por meio do qual o epistemologista consegue apreender do modo mais puro possível a essência dessa "alogicidade", bem como demonstrá-la claramente. A tentativa de derivar qualquer conceito aritmético, ainda que muito elementar, ou uma

26. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft*, op. cit., Leipzig, 1910, p. 99 ss.

verdade aritmética, mesmo que muito simples, dessas premissas puramente lógicas permanece, assim, uma tentativa sem esperanças.

Mesmo uma proposição como $1 = 1$ já pressupõe um fator que pode ser experimentado ou apenas intuído, um fator que é meramente incorporado pela forma lógica da unidade, permanecendo, sob os demais aspectos, alógico²⁷.

Ao que parece, essa tese corta pela raiz todo o esforço de penetrar a essência do número partindo dos pressupostos da lógica pura. Contudo, também aqui o problema toma um outro aspecto quando consideramos a teoria de Rickert não somente pelo ângulo de seu resultado mas pelo ângulo de sua fundamentação metódica e técnica. Isso porque logo fica evidente que o fator que separa nitidamente essa teoria da visão básica do “idealismo lógico” e que opõe uma à outra não reside tanto na concepção que Rickert tem do número, mas antes em sua visão da essência do *lógos*. No que concerne ao número, também Rickert rejeita claramente e de modo resolutivo toda tentativa de uma fundamentação “empirista”, toda derivação de seu sentido e conteúdo das “coisas” provenientes da realidade empírica. A independência do número em relação à experiência, sua “aprioridade” e “idealidade” permanecem intactas. Se Rickert, apesar disso, designa o número como uma estrutura “alógica”, isso nada significa em sua linguagem senão o fato de que diante do objeto lógico, que é constituído por meio da “unidade” e da “diversidade”, por meio da “identidade” e da “distinção”,

27. Heinrich Rickert, “Das eine, die Einheit und die Eins”, in *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte I*, ed. Ernst Hoffmann e Heinrich Rickert, 2. ed., Tübingen, 1924, p. 87 ss.

o objeto “número” representa um conteúdo *sui generis*. Identidade e distinção formam o pressuposto lógico mínimo, sem o qual nenhum tipo de objetividade pode ser pensada; esse caráter mínimo, porém, não é suficiente para construir o conceito do “um” numérico, bem como o conceito de “quantidade” e de sequência numérica como uma sequência ordenada de elementos.

Também os conhecimentos da matemática, bem como os conhecimentos puramente teóricos em geral” – assim ressalta Rickert – “são certamente lógicos no sentido mais amplo do termo. Mas eles devem conter algo especial que é adicionado ao *lógicos* puro tornando-o um *lógicos* especificamente matemático. Ou será que acaso a razão matemática [...] coincide com a razão puramente lógica? Será que o método matemático não é, ao contrário, racional apenas em um sentido muito específico?”²⁸

Formulado desse modo, o problema suscitado por Rickert é indubitavelmente justificado; ocorre apenas que certamente não constitui uma expressão clara e adequada do problema dizer que o número é algo “alógico” porque ele não é esgotado na lógica. Isso porque tal afirmação sempre volta a dar a impressão de que algo diferente seria imposto à essência do número, algo que estivesse além da identidade e da distinção puramente lógica, algo que de algum modo seria também “estranho ao pensamento” e, assim, estaria em confronto com a lógica. A mera diferenciação, no entanto, não comporta tal oposição; a espécie não decorre do gênero tampouco o anula, mas, ao contrário, contém uma determinação mais minuciosa do próprio gênero. Também o idealismo lógico está bem longe de afirmar uma simples coincidência do

28. Rickert, op. cit., p. 4 ss.

número com o “lógico”: ao contrário, ele vê o número como uma determinação justamente do lógico²⁹. Se tomarmos o lógico no sentido de Rickert, e virmos identidade e distinção como as únicas categorias “lógicas” no sentido estrito, não poderá haver dúvidas de que essas categorias em si são insuficientes para fazer com que o reino do número e da matemática em geral provenham de si próprios. Supondo-se que Rickert quisesse apenas confirmar essa proposição, sua demonstração teria sido substancialmente simplificada e mais apurada se ele tivesse feito uso de instrumentos fornecidos pelo cálculo lógico moderno, sobretudo pelo cálculo relacional. Expressas na linguagem desse cálculo, identidade e distinção são relações simétricas, e para a construção do reino do número, bem como do conceito, é indispensável uma sequência

29. Aqui, na verdade, precisa ser admitido que em Natorp, contra quem a argumentação de Rickert fundamentalmente se volta na versão revisada de seu artigo sobre o *lógos*, os dois pontos de vista não são nitidamente separados. Quando Natorp tenta derivar o conceito de número puro e simplesmente da “síntese do diverso”, isto é, tenta mostrar como o mero fato de diferentes “tipos” estarem contidos em um “gênero” já seria uma distinção numérica, as objeções que Rickert levanta contra essa tentativa me parecem totalmente plausíveis (cf. “Das Eine, die Einheit und die Eins”, p. 27 ss.). A distinção “numérica”, sem dúvida, significa algo além e algo diferente da distinção “genérica”. Porém, por outro lado, da não coincidência de “quantidade” e “conceito” não se pode deduzir que a quantidade traz para dentro do conceito um elemento “alógico”, que é estranho ao conceito. É, antes, sobre esse ato fundamental do “estabelecimento de relação” – estabelecimento desse que constitui ao mesmo tempo uma distinção – que repousa a síntese do conceito, bem como a do número; a única coisa é que esse ato lógico se “especializa” no número de modo diferente do que no conceito, ou seja, ele procede baseado em um outro “ponto de vista” determinante, o ponto de vista da sequência e da ordem sequencial (para mais detalhes, ver as explicações seguintes no texto).

ordenada geral, uma relação assimétrica³⁰. Por outro lado, entenderemos o conceito de “forma lógica” em sua uni-

30. Foi particularmente Russell que mostrou que o conceito de uma “ordem entre elementos” pode ser analiticamente reduzido à existência de uma relação transitiva assimétrica entre eles e que ele necessariamente pressupõe uma relação dessa forma; cf. especialmente caps. XXIV e XXV de *Principles of Mathematics* e cap. IV de *Introduction to Mathematical Philosophy*. Também Aloys Müller, em seu trabalho *Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie* (Braunschweig, 1922), parte da terminologia e do pressuposto básico de Rickert, a saber: “a característica do especificamente lógico, do fenômeno primordial lógico, estaria completa com identidade e distinção” (p. 31). É, assim, natural que a partir desse pressuposto ele tenha chegado à conclusão de que na esfera lógica não há nem pode haver uma “sequência”, de modo que ela carece do fator mais importante e absolutamente indispensável para a construção do número (p. 34). Não é essa conclusão como tal, mas as premissas de que ela decorre que foram contestadas pela epistemologia do “idealismo lógico”, em que o conceito de “lógica” é diferente e substancialmente mais rico do que aquele utilizado por Rickert e Müller. Poderia certamente parecer que com essa visão toda a controvérsia estaria reduzida a uma distinção meramente terminológica e, com isso, teria se tornado tecnicamente infrutífera; afinal, será que nem todo pensador deve estar livre para empregar o termo “lógico” no sentido que quiser? De fato, esse direito não deve ser suprimido, e somente uma coisa deveria ser ponderada, a saber: se aceitarmos a terminologia de Rickert, a lógica em si, em sua forma “clássica”, bem como em sua configuração moderna, que lhe foi conferida por Peirce e Boole, Frege e Peano, Schröder e Russell, não mais poderia ser designada como a teoria do “objeto lógico”. Isso porque pela perspectiva histórica nunca houve uma ciência da lógica que tivesse se restringido àquilo que Rickert chama de “objeto puramente lógico”. Uma restrição desse porte é encontrada quando muito no princípio da lógica, em Parmênides, para quem o problema global da lógica de fato se esgotava na identidade e distinção, no “ser” e no “não ser”. Contudo, já Platão, no *Sofistas*, vai muito além desse “fenômeno primordial” do um e outro, pois aqui o ponto central é a noção de “comunidade” de ideias, a κοινυμία τῶν γενῶν, noção essa que é o que primeiro possibilita uma ciência da lógica. Essa comunidade se apoia na relação da dependência sistemática existente entre conceitos e julgamentos, na

versalidade total, se o tomarmos como expressão da “possibilidade de relação em geral”, a que todas as formas particulares de relação, as “transitivas”, bem como as “intransitivas”, as simétricas, e ainda as não simétricas e as assimétricas se sujeitam como casos especiais, pois a admissão do número nesse sistema universal não pode ser negada. O número não exaure o sistema e, por outro lado, também não se retira dele; ao contrário, ele constitui, dentro do sistema, um marco divisório e uma pedra fundamental que não pode ser retirada da construção global sem afetar sua solidez e segurança.

Visto que justamente porque o número representa o esquema de ordem e de sequência em geral, o pensamento se vê repetidamente remetido a ele, tão logo tal pensamento procure apreender o conteúdo do ser como algo ordenado. Aqui, o pensamento possui o meio fundamental de sua “orientação”; o eixo ideal, por assim dizer, em torno do qual o mundo gira. Onde quer que lhe ocorra uma diversidade de conteúdos “dados”, o pensamento procura efetuar neles essa transposição para sua

relação de “motivo” e “consequência” existente entre eles. Essas “consequências” lógicas, porém, não podem ser extraídas da mera identidade e distinção, assim como também ocorre na sequência numérica. Do mesmo modo que a relação numérica, a relação básica de “implicação” constitui algo novo e distinto diante da mera identidade e distinção. Ainda mais clara se torna essa distinção se tomamos como ponto de partida aquela forma nova da “lógica” que historicamente remonta a Leibniz. Essa lógica aspira a englobar a totalidade das “formas puras”, das conexões gerais válidas *a priori*, e estabelecer para cada uma delas as leis específicas que devem regê-las, consolidando tais leis por meio de um cálculo simbólico. Quando investigamos a forma concreta e moderna dessa “lógica”, assim como representada, por exemplo, nos trabalhos sistemáticos de Russell e Whiteheads, conseguimos obter uma viva impressão de que para conquistar o feito acima aquele *mínimo* lógico que Rickert define no “objeto puramente lógico” nunca pode ser suficiente, e que é preciso ir muito além dele.

própria norma ideal. Em suas primeiras efusões entusiásticas com a descoberta filosófica e científica do número, os pitagóricos expressam essa relação básica afirmando que o número é o ser. E tudo o que é não pode ser pensado senão na forma da determinabilidade, da “ordem harmônica”: a determinabilidade e a ordem harmônica, porém, só existem onde o número prevalece. Contudo, ao lado da fórmula básica que expressa a identidade metafísica do ser e do número encontra-se presente já nos pitagóricos uma outra fórmula metodicamente mais precisa e mais cautelosa. Nela o número não é mais designado pura e simplesmente como o ser, mas como a “verdade do ser”. A natureza da verdade e a do número são essencialmente inter-relacionadas: uma só se deixa identificar junto da outra e a partir dela. O subsequente desenvolvimento do conhecimento teórico decerto mostra que a forma lógica como tal não se restringe ao âmbito do número e do enumerável. Ao contrário, o reino dessa forma extrapola o âmbito e a lei da combinação necessária. O reino dos números fornece a mais clara comprovação para uma diversidade que é erigida mediante rígidas leis e que, de modo evidente e completo, se origina de uma postulação básica e primordial, bem como de um princípio que regula o progresso que vai dessa postulação básica para uma segunda, e desta para uma terceira, e assim por diante. Onde quer que o pensamento se confronte com uma formação do mesmo tipo conceitual encontrará nela uma analogia com o número. Em suas germinais concepções filosóficas, Leibniz parte do projeto de uma aritmética universal; no entanto, logo o amplia para um projeto de combinatória universal. Essa combinatória não precisa se limitar aos números como tais, mas pode também se estender a estruturas de naturezas diversas, por exemplo, a certos pontos, e Leibniz, na ela-

boração de sua *analysis situs* – que é um cálculo pontual puro –, forneceu um exemplo nesse sentido. Sempre e em toda parte em que houver uma relação gerativa original e onde ela for configurada de tal forma que a totalidade de um âmbito seja inteiramente determinada, teremos aí o pressuposto essencial para o domínio da forma lógica. A condição para esse domínio é que, por meio da aplicação reiterada da relação fundamental, todo elemento da diversidade pode ser alcançado em uma sequência regular de passos trilhados pelo pensamento e pode ser “definido” graças a essa sequência. A forma, tomada em seu sentido mais universal, nunca é, portanto, exaurida na postulação do “um” e “outro”, na distinção de ambos, mas requer que um seja determinado pelo outro. Onde quer que essa determinabilidade seja “dada” não apenas de modo empírico, mas onde ela decorrer de uma lei necessária e válida para todos os elementos, nesse ponto é possível um avanço estritamente dedutivo de membro para membro e uma sinopse da totalidade dos membros em uma única visão geral e sintética. E é esse modo específico de visão, e não um tipo qualquer de conteúdo especial, que pode ser expresso em um fator e característica particulares, constituindo aquilo que determina o objeto como objeto logicamente matemático.

Passo a passo a lógica e a matemática modernas foram se aproximando da concretização desse ideal, mas o ideal tinha sido estabelecido pela filosofia sistemática muito antes dessa sua concretização. Com surpreendente amplitude e universalidade e com uma clareza que beira o profético, Descartes expressou a concepção fundamental³¹. Aos vinte e dois anos, ele escreveu o seguinte em seu diário: “Larvatae nunc scientiae sunt quae larvis

31. Cf. meu livro *Das Erkenntnisproblem*, op. cit., 3. ed., I, p. 445 ss.

sublatis pulcherrimae apparerent; catenam scientiarum pervidenti non difficilius videbitur eas animo retinere quam seriem numerorum”³². As ciências que até então se situavam lado a lado, formando um agregado, devem ser reunidas agora em uma “cadeia”, em que cada um dos elos particulares se estende até o outro e é preso a ele por meio de uma rígida regra. Justamente a partir desse conceito de “cadeia” que para Descartes continha o germe de uma nova forma da teoria científica em geral, Dedekind concluiu sua nova fundamentação básica da aritmética. Para Descartes, porém, o pensamento segue inicialmente na seguinte direção: a partir do ponto de vista metódico e fixo, aqui obtido, desenvolve-se uma visão diversa e mais profunda do objeto da ciência exata. A aritmética e a geometria, a estatística e a mecânica, a astronomia e a música parecem relacionar-se a objetos muito diferentes: e ainda assim todas elas são, observadas mais de perto, apenas fatores, apenas efeitos e impressões moldados por uma e mesma forma cognitiva. É com essa forma cognitiva que a teoria científica geral, a *mathesis universalis*, lida. Ela não se relaciona ao número, à forma espacial, ao movimento como tal, mas se estende a tudo o que é determinado de acordo com “ordem e medida”. É nessa determinação o conceito de ordem aparece, já em Descartes, como o conceito dimensional mais universal, como o fator mais especial. Toda medição que efetuamos em uma diversidade é, em última escala, baseada em determinada função de ordem; no entanto, nem tudo o que é ordenado pode ser medido sem a adoção de certos pressupostos. A característica verdadeiramente decisiva do “objeto” da matemática se concentra

32. *Oeuvres inédites de Descartes*, publ. por Foucher de Careil, Paris, 1859, p. 4 ss.

cada vez mais em um conceito fundamental de ordem. Em Leibniz, esse processo intelectual se completa e, ao mesmo tempo, uma nova exigência é estabelecida com todo rigor, a saber, a de que é preciso que à ordem daquilo que é pensado corresponda uma ordem de signos precisamente determinada. É somente por meio dessa ordem de signos que o pensamento conquista a visão geral verdadeira e sistemática da totalidade de seus objetos ideais. Toda operação mental isolada precisa ser exprimível por meio de uma operação nos signos e verificável por meio de regras universais, estabelecidas para a ligação entre os signos. Com esse postulado, o parâmetro da *mathesis universalis* é conquistado. Embora essa *mathesis universalis* exija uma “formalização” permanente do processo mental inteiro requerido pelo raciocínio matemático, nela a “relação com o objeto” não é de modo algum suprimida; ao contrário, os objetos mesmos não constituem mais “coisas” concretas, mas passam a ser puras formas relacionais. Não é “aquilo” que é combinado, mas sim o modo “como” se dá a combinação que decide se determinada diversidade pertence ou não ao círculo dos “objetos matemáticos”. Um dos matemáticos modernos resume essa concepção básica do seguinte modo: “Se temos uma certa classe de relações e se a única pergunta suscitada questiona se grupos ordenados de objetos satisfazem ou não essas relações, então os resultados dessas investigações são chamados ‘matemáticos’”³³. Nessa formulação do con-

33. M. Bôcher, “The Fundamental Concepts and Methods of Mathematics”, in *Bulletin of the American Mathematical Society*, vol. XI, 1905, p. 115 ss; cf. especialmente a definição da matemática feita por Gregor Itelson como a “ciência dos objetos ordenados”, in *Revue de Metaphysique et de Morale*, XII, 1904, p. 1037; mais pormenores a esse respeito, ver Aurel E. Voss, *Über das Wesen der Mathematik*, 3. ed., Leipzig, 1922, p. 26 ss.

ceito, o caráter matemático se amplia fundamentalmente para além de seu âmbito “clássico” inicial, para além do âmbito da “quantidade” e da “grandeza”. A combinatória já é definida por Leibniz como *scientia de qualitate in genere*, sendo que a qualidade no sentido mais universal é equiparada à “forma”. De fato, mesmo a matemática moderna revela uma série de disciplinas em relação às quais não se pode mais falar de uma investigação ou comparação de grandezas extensivas. No âmbito da geometria, ao lado da geometria “métrica” encontra-se a projetiva, que é independente e autônoma e cuja estruturação não requer de modo algum a relação específica de grandezas, ou seja, o ponto de vista do ser maior ou menor. O mesmo se pode dizer da *analysis situs* e daquela característica geométrica fundamentada por Leibniz e ampliada por Hermann Grassmann, que deu continuidade imediata às ideias básicas de Leibniz. Mesmo no âmbito da aritmética, a determinação realizada pelo conceito de grandezas se mostra agora estreita demais. A teoria das substituições não apenas se coloca lado a lado com as teorias do número desenvolvidas pela aritmética elementar, mas também faz com que os teoremas básicos dessa última possam ser derivados primeiramente dela com todo o rigor³⁴. E, assim, daqui o caminho segue no sentido daquele conceito do qual se disse que seria talvez o conceito mais característico da matemática do século XIX³⁵. Isso porque a partir das investigações sobre

34. Cf. a exposição sobre aritmética elaborada por Otto Stolz e Alfredo Capelli; para mais pormenores a esse respeito, ver, p. ex., Otto Hölder, *Die mathematische Methode*, Berlim, 1924, p. 173 ss.

35. Cf. Hermann Weyl, “Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft”, in *Handbuch der Philosophie*, ed. por A. Baeumler e Manfred Schröter, parte II A, p. 23 ss.

grupos de trocas de letras desenvolve-se o conceito universal de um grupo de operações e, com isso, a nova disciplina da teoria dos grupos. Com essa disciplina não apenas é adicionado um importante âmbito ao sistema da matemática prevalecente até então, como na continuidade de seu desenvolvimento revela-se que aí foi descoberto um novo fator, um fator de grande alcance dentro do pensamento matemático. O famoso *Erlanger Programm* [Programa de Erlangen]* de Felix Klein mostra como a “forma interna” da geometria se modifica mediante a atuação desse fator. A geometria aqui é subordinada à teoria das invariantes como um caso especial dela. Aquilo que une as diferentes geometrias é a circunstância de que cada uma delas leva em conta certos atributos fundamentais da estrutura espacial que, em relação a determinadas transformações, se evidenciam como invariantes. O que as distingue é o fato de que cada uma dessas geometrias é caracterizada por um grupo particular de transformação³⁶. Para ficarmos convictos de que a teoria dos grupos influenciou a concepção geral de geometria, bem como a formação de outras disciplinas matemáticas básicas, basta apenas que nos lembremos da importância da teoria de Lie acerca dos grupos de transformação para a teoria das equações diferenciais. Isso por si só já sugere que lhe é atribuído também um *status* especial no sentido epistemológico geral. De fato, revela-se também que entre o conceito fundamental de número e o de gru-

* O “Programa de Erlangen”, de Felix Klein, ficou assim conhecido por ter sido apresentado em uma preleção feita na Universidade de Erlangen, Alemanha, em 1872. (N. T.)

36. Cf. Felix Klein, “Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen”, in *Mathematische Annalen*, op. cit., vol. 43, 1893, p. 63-100 ss.

po existe uma íntima conexão metódica. Olhando pela ótica da epistemologia, o conceito de grupo incorpora, num nível mais elevado da investigação, o mesmo problema do qual o conceito de número partiu. A criação da sequência numérica natural inicia-se com a fixação de um primeiro “elemento” e com a indicação de uma regra cuja aplicação reiterada faz com que novos elementos continuem a ser produzidos. Todos eles são reunidos em uma totalidade unitária de tal modo que cada combinação que fazemos com os elementos da sequência numérica também define por si um novo “número”. Quando formamos a “soma” de dois números a e b , ou sua “diferença”, ou ainda seu “produto”, os valores $a + b$, $a - b$, $a \cdot b$ não saem da sequência básica, mas pertencem a essa sequência como posições determinadas ou ao menos podem ser indiretamente relacionados às posições da sequência básica de acordo com regras fixas. Assim, ainda que possamos avançar no sentido de sínteses sempre renovadas, estaremos certos de que o âmbito lógico, dentro do qual nossa investigação se move, por mais que possa ampliar-se, nunca é totalmente rompido. A ideia do “reino dos números” unitário, fechado em si mesmo, significa justamente que a combinação das operações aritméticas, ainda que englobe muitas operações, remonta, em última escala, aos elementos aritméticos. Na teoria dos grupos, o mesmo ponto de vista é agora alçado à universalidade verdadeira e estrita, pois nela o assim chamado dualismo do “elemento” e “operação” é suprimido: a própria operação tornou-se elemento. Uma totalidade de operações forma um grupo quando duas transformações de cada vez, que processamos de modo sucessivo, conduzem a determinado resultado que também pode ser alcançado por meio de uma operação única, pertencente à totalidade. Por conseguinte, o “grupo”

nada é senão a exata expressão daquilo que deve ser entendido por âmbito “fechado” de operações, por sistema de operações. Logo, a teoria dos grupos de transformação – quer nós a pensemos como algo relacionado aos grupos separados e finitos ou então aos grupos contínuos de transformação –, se considerada de modo lógico, pode ser designada como uma nova “dimensão” da aritmética: ela é uma aritmética que não se refere mais a números, mas a “formas”, a relações e operações. E também aqui vemos que a imersão mais profunda no mundo das formas e de seu conjunto interno de leis sempre significa ao mesmo tempo um novo passo na direção do “real”, na direção do progresso no sentido de nosso conhecimento da realidade. Também nesse ponto se confirma o dito de Leibniz: “le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait”. Assim como Kepler disse que o número era o “olho da mente”, por meio do qual a realidade se nos torna visível pela primeira vez, pode-se dizer que a teoria dos grupos, que foi designada como o mais brilhante exemplo da matemática puramente intelectual³⁷, fez com que determinadas ligações físicas se tornassem então totalmente discerníveis. Por meio do conceito de grupo, Minkowski conseguiu dar uma forma puramente matemática à problemática da teoria especial da relatividade e, com isso, elucidá-la a partir de um ângulo totalmente novo. E daí em diante foi a concepção de “métrica espacial”, postulada pela teoria dos grupos, que conduziu a importantes esclarecimentos na discussão de questões fundamentais da física moderna, na medida em que ela despojou determinados conhecimentos que haviam sido adquiridos a respeito de seu caráter meramente “casual”, fazendo com que esses conhe-

37. Cf. Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik*, p. 23 ss.

cimentos fossem considerados a partir de uma ótica sistemática universal³⁸.

Se, com base nessas considerações teóricas gerais, buscarmos uma vez mais determinar de modo sucinto a posição do número no sistema geral da matemática, veremos que para efetuar tal determinação é necessário separar claramente dois fatores que sempre se cruzaram e, em vários aspectos, se entrelaçaram ao longo do desenvolvimento histórico do problema. Já na doutrina pitagórica encontramos uma oscilação peculiar na expressão da ideia central. Ao lado da fórmula básica e central, segundo a qual de acordo com sua essência todo ente é um número, existem outras fórmulas que afirmam que todo ser “imita” o número e graças a essa imitação toma parte nele. Nos fragmentos de Philolaos não apenas é dito que as coisas são números, mas que tudo o que pode ser conhecido, independentemente de sua natureza, tem o seu número³⁹. Esse “ter” o número, à primeira vista, aparece como uma relação difícil de apreender, uma relação estranhamente discrepante. Isso porque ele comporta unidade e diversidade, identidade e distinção, ele mantém a separação entre “ser” e “número”, mas ao mesmo tempo mede um pelo outro e os une de um modo indissolúvel. E com essa tensão entre os fatores sempre volta a estar presente a ameaça do desencadeamento de um conflito dialético. Somente a matemática moderna criou os meios de manter firme essa tensão e, ao mesmo tem-

38. Para mais pormenores a esse respeito, ver Hermann Weyl, *Raum, Zeit, Materie: Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*, 4. ed., Berlin, 1921, p. 124 ss.

39. Cf. Philolaos, *Fragmento 4* (Diels, 32 B): καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

po, adquirir o controle intelectual sobre ela. A matemática moderna apreendeu a polaridade, que aqui se oferece, mas promoveu simultaneamente o desenvolvimento dessa tensão no sentido da pura correlação. Vemos, agora, que o âmbito dos objetos, com o qual a matemática está relacionada, não pode ser reduzido à mera quantidade, ao número ou à grandeza; no entanto, por outro lado, a contínua referência de todos os objetos matemáticos ao número e à forma fundamental da ordem permanece intacta. O mesmo caminho que conduz para além do número conduz, assim, permanentemente de volta para ele. É preciso que tomemos as duas tendências conjuntamente para obtermos uma visão da estrutura intelectual da matemática moderna. Mesmo que ela possa, de acordo com os objetos, transpor em muito o reino dos números, ainda assim ficará presa a ele no que diz respeito ao método. Hermann Weyl enfatiza que:

O moderno desenvolvimento de nossa ciência mostrou que a antiga explicação da matemática como a doutrina do número e do espaço é por demais limitada; entretanto, não há dúvidas de que também em disciplinas como a geometria pura, a *analysis situs*, a teoria dos grupos etc. os números naturais travam de antemão relação com os objetos tratados⁴⁰.

Desse modo, justamente na expansão experimental da pela matemática moderna, o traço da “arimetização” é preservado e até mesmo se destaca com especial nitidez. Todos os grandes pensadores, que deram à matemática do século XIX sua marca intelectual, contribuíram para

40. Hermann Weyl, *Das Kontinuum, Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Leipzig, 1918, p. 17 ss.

esse contínuo desenvolvimento. Gauss, que chamou a matemática de “rainha das ciências”, designou a aritmética como a “rainha da matemática”⁴¹. No mesmo sentido, Felix Klein reivindica uma permanente “arimetização da matemática”. E parecia que o conhecimento matemático só estaria definitivamente garantido por meio desse caminho. Assim, Hilbert, por exemplo, chegou à comprovação de que a geometria estava livre de contradições, aplicando um processo por meio do qual os elementos e teoremas da geometria podiam ser reproduzidos de modo inequívoco a partir de uma diversidade puramente aritmética. Assim, se e uma vez que essa diversidade pudessem se mostrar livre de contradições, ao mesmo tempo a “coerência” do âmbito geométrico pareceria assegurada. Desse modo, para Hilbert a ordem numérica aparece como o estrato fundamental e último daquele “pensamento axiomático” que é característico à matemática como tal. O processo do método axiomático em geral consiste em assentar continuamente os fundamentos das várias esferas do conhecimento de modo mais profundo, mas uma fundamentação e consolidação verdadeiramente profundas só podem ser consideradas alcançadas se for possível ancorar os axiomas de uma esfera nos axiomas do número. Hilbert conclui que

tudo o que pode ser objeto do pensamento científico normalmente recai no método axiomático e, com isso, indiretamente na matemática, tão logo esteja maduro para formar uma teoria. Ao penetrarmos estratos cada vez mais profundos dos axiomas, conquistamos também visões cada vez mais aprofundadas da essência do pensamento

41. Hermann W. K. Sartorius von Waltershausen, *Gauss zum Gedächtnis*, p. 79, apud Voss, *Über das Wesen der Mathematik*, op. cit., 3. ed., p. 113 ss.

científico e nos tornamos cada vez mais conscientes da unidade de nosso conhecimento. No signo do método axiomático, a matemática parece convocada ao exercício de um papel de liderança dentro da ciência⁴².

Em tudo isso reconhecemos que não é apenas o número como conteúdo do pensamento, mas antes o número como tipo do pensamento o que determina o caráter específico da matemática moderna. Mas, se, desse modo, a “matemática pura” for categoricamente definida como a “ciência dos números” e, nesse diapasão, os números, como “signos criados por nós para ordenar as faculdades de nosso entendimento”⁴³, surge então em caráter tanto mais urgente a pergunta pelo teor da verdade desses signos em si. Seriam eles meros signos aos quais não compete nenhuma significação objetiva? Ou teriam eles um *fundamentum in re*? E, se este for o caso, onde devemos procurar esse fundamento? Será que ele nos é entregue pronto pela “intuição”? Ou será que ele, de modo separado e independente de tudo o que é dado pela intuição, tem de ser obtido e assegurado em atos autônomos da razão, numa espontaneidade pura do pensamento? Com essas questões chegamos ao ponto central e ao foco intelectual do conflito metódico que agora volta a girar em torno do sentido e do conteúdo dos conceitos fundamentais da matemática. Não podemos aqui nos deter nos detalhes desse conflito nem em sua origem, mas somente questionamos o que ele significa para nosso próprio problema básico, o problema do “pensamento simbólico”, e quais ensinamentos ele pode trazer para esse problema.

42. D. Hilbert, “Axiomatisches Denken”, in *Mathematische Annalen*, op. cit., vol. 78, 1918, p. 415 ss.

43. Cf. A. Gauss, op. cit., p. 29 ss. e 106 ss.

CAPÍTULO IV

O OBJETO DA MATEMÁTICA

1. Fundamentação formalista e intuicionista da matemática

Antes de investigarmos a oposição existente entre “formalismo” e intuicionismo” em sua atual e mais acirrada forma metódica, voltemos nosso olhar a seus pressupostos e preparos históricos. Nessa retrospectiva é determinante para nós não apenas um interesse histórico, mas também um interesse sistemático. Ao que parece, essa falta de entendimento entre as duas linhas conflitantes teria sido evitada se, em ambas as situações, tivéssemos tido a consciência de que o problema de que se trata aqui tem uma longa história pregressa dentro da lógica e da filosofia. Já em Aristóteles encontramos uma observação que indica que ele vê a essência da definição geométrica não em uma elucidação simples do conceito, mas em uma elucidação que contenha em si um teorema e uma prova de existência. O geômetra *pressupõe* o significado da palavra “triângulo”, mas ele tem de com-

provar que *existe* um triângulo¹. Além disso, mesmo o conceito de construção geométrica, na versão que lhe é conferida pela teoria filosófica e matemática antigas, está estritamente ligado ao problema da comprovação da existência². E o “renascimento” do modo matemático de pensar, na forma desenvolvida nos séculos XVI e XVII, inicia-se justamente a partir desse ponto. Espinosa e Hobbes, Tschirnhaus e Leibniz trabalham aqui na mesma linha: para eles o problema da definição genética ou, como eles chamavam, da definição “causal” conquista um sentido sistemático e filosófico que vai muito além do âmbito matemático³. Foi Leibniz quem, com sua clareza metódica e maestria, reuniu todas essas tendências em uma só coisa, determinando o lugar delas na estrutura global da lógica. O conflito existente entre “nominalismo” e “realismo”, que dominara toda a lógica medieval, assume agora uma nova forma: ele de certa forma é liberto da aridez da especulação e passa a colocar-se, então, no centro do trabalho concreto da ciência exata. Hobbes procurara comprovar a verdade dos conceitos básicos da matemática, bem como sua universalidade, como mera verdade e universalidade verbais. Para ele, tais fatores não estavam fundados na coisa, mas na palavra; eles se baseavam somente em uma convenção quanto aos signos linguísticos. Leibniz fazia objeções a essa visão,

1. τί μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τρίγωνον ἔλαβεν ὁ γεωμέτρης, ὅτι δ' ἔστιν δείκνυσιν (*Analyt.*, II, 7, 92b, 15).

2. Para mais pormenores a esse respeito, ver Zeuthen, “Die geometrische Konstruktion als Existenzbeweis in der antiken Geometrie”, in *Mathematische Annalen*, op. cit., XLVII, 1896, p. 222 ss.

3. Para mais comprovações, ver meu *Erkenntnisproblem*, op. cit., 3. ed., vol. II, p. 49 ss., 86 ss., 127 ss. e 191 ss.

afirmando que o signo em si, na medida em que ele quer ser signo pleno de significado, deveria estar ligado a certas condições objetivas. Os símbolos e caracteres da matemática não podem ser formados de modo aleatório nem podem ser combinados de modo subjetivo e arbitrário; ao contrário, eles obedecem a certas normas de combinabilidade, normas essas que lhes são prescritas pela necessidade da coisa. Essa “coisa”, a que os símbolos devem estar sempre orientados e cuja verdade interna eles querem expressar, não deve certamente ser pensada como uma coisa empírica, mas como a existência de determinadas relações que prevalecem em meio a ideias puras. Toda formação de conceito matemático e toda atribuição de signo matemático encontra nessas relações o seu suporte e a sua medida interna. A combinação de caracteres deve corresponder às relações objetivas de ideias⁴. *“Ars characteristic est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habeant. Expressio est aggregatum characterum rem quae exprimitur repraesentantium. Lex expressionum haec est: ut ex quarum rerum ideis componitur rei exprimendae idea, ex illarum rerum characteribus componatur rei expressio”*⁵. A relação entre a “fórmula” matemática e a realidade a que ela está voltada é, assim, estabelecida de modo inequívoco. A fórmula somente obtém sua função significativa por meio de seu esforço no sentido da realidade; por outro lado, ela

4. Cf. especialmente Leibniz, “Meditationes de veritate cognitione et ideis”, in *Philosophische Werke*, op. cit., ed. por Cassirer e Buchenau, I, p. 22 ss.

5. *Die Leibnizhandschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, ed. por Bodemann, Hannover e Leipzig, 1895, p. 80 ss.

deve ser constituída de tal modo que contenha em si todos os traços essenciais da realidade, conferindo a eles uma expressão exata e pregnante.

Por conseguinte, a construção do mundo dos signos matemáticos, a criação dos caracteres específicos, bem como sua combinação, estão – segundo Leibniz – sujeitos a determinada condição restritiva, a saber: a “possibilidade” do objeto da combinação precisa ser assegurada. Isso porque nem toda combinação de elementos do pensamento e de signos que lhe estão correlacionados dá origem a um objeto possível do pensamento. Afinal, entre os conteúdos do pensamento há aqueles que, se tentamos unificar de modo sintético, não se determinam um ao outro mais especificamente nessa síntese, mas, ao invés disso, suprimem um ao outro. Não é a toda combinação factualmente viável de signos que corresponde uma estrutura possível “em si”, uma estrutura logicamente determinada e logicamente fundamentada. Ao contrário, esse “fundamento”, o *fundamentum in re*, deve ser sempre especialmente assentado e demonstrado para cada formação específica de conceito. Assim, a definição não pode ser fornecida como algo pronto e acabado, que designa o objeto a que ela visa somente por meio da indicação de um traço característico ou de uma soma de traços característicos. Nesse processo está sempre presente o risco de essa soma ser realizada a partir de componentes que se anulam mutuamente. E tal perigo se torna particularmente iminente quando passamos a nos mover dentro do âmbito de uma diversidade infinita. Sempre pode acontecer de nós, ao trilharmos o caminho das formações conceituais que são inteiramente admissíveis e inofensivas no âmbito das coisas finitas, alcançarmos determinações que comportam em si uma con-

tradição em relação ao princípio estrutural da diversidade. Assim, se nos é dada uma série finita de números diferentes entre si, podemos, por exemplo, indicar sempre qual é o número maior; contudo, se transferido para a totalidade infinita dos números, o conceito de “maior” passa a conter uma contradição. O mesmo é analogicamente válido para formações de conceito como o de “menor fração” ou de “menor velocidade”. Leibniz, entretanto, não se detém em tais exemplos particulares de conceitos, cujos elementos são incompatíveis entre si; ao contrário, ele os utiliza para extrair deles uma dedução universal. Todo conceito que tenta designar e determinar um objeto matemático, nomeando somente uma de suas qualidades particulares, encontra-se em terreno movediço, pois a mera indicação de tais traços característicos não nos fornece nenhuma garantia de que algo corresponde a ele no âmbito dos conteúdos do pensamento. Se, por exemplo, definirmos o círculo como uma curva plana, que é constituída de tal forma que na extensão dada engloba um máximo de conteúdo de área, sempre continua em aberto a questão acerca de se, sob os pressupostos de nossa geometria, “existe” tal curva e, caso exista, se a condição indicada só pode ser satisfeita por um tipo de curva. No primeiro caso, nossa explicação não determina de modo algum a estrutura geométrica; no segundo, tal estrutura não é determinada de modo completo e inequívoco. A dúvida aqui não pode ser suprimida de outro modo senão ao se indicar determinado modo gerador, um *modus generandi*, da linha curva, bem como ao se demonstrar por meio de uma rigorosa prova dedutiva que a propriedade procurada está necessariamente contida e postulada nesse modo gerador. Somente agora a definição, que antes comportava um caráter meramente nomi-

deve ser constituída de tal modo que contenha em si todos os traços essenciais da realidade, conferindo a eles uma expressão exata e pregnante.

Por conseguinte, a construção do mundo dos signos matemáticos, a criação dos caracteres específicos, bem como sua combinação, estão – segundo Leibniz – sujeitos a determinada condição restritiva, a saber: a “possibilidade” do objeto da combinação precisa ser assegurada. Isso porque nem toda combinação de elementos do pensamento e de signos que lhe estão correlacionados dá origem a um objeto possível do pensamento. Afinal, entre os conteúdos do pensamento há aqueles que, se tentamos unificar de modo sintético, não se determinam um ao outro mais especificamente nessa síntese, mas, ao invés disso, suprimem um ao outro. Não é a toda combinação factualmente viável de signos que corresponde uma estrutura possível “em si”, uma estrutura logicamente determinada e logicamente fundamentada. Ao contrário, esse “fundamento”, o *fundamentum in re*, deve ser sempre especialmente assentado e demonstrado para cada formação específica de conceito. Assim, a definição não pode ser fornecida como algo pronto e acabado, que designa o objeto a que ela visa somente por meio da indicação de um traço característico ou de uma soma de traços característicos. Nesse processo está sempre presente o risco de essa soma ser realizada a partir de componentes que se anulam mutuamente. E tal perigo se torna particularmente iminente quando passamos a nos mover dentro do âmbito de uma diversidade infinita. Sempre pode acontecer de nós, ao trilharmos o caminho das formações conceituais que são inteiramente admissíveis e inofensivas no âmbito das coisas finitas, alcançarmos determinações que comportam em si uma con-

tradição em relação ao princípio estrutural da diversidade. Assim, se nos é dada uma série finita de números diferentes entre si, podemos, por exemplo, indicar sempre qual é o número maior; contudo, se transferido para a totalidade infinita dos números, o conceito de “maior” passa a conter uma contradição. O mesmo é analogicamente válido para formações de conceito como o de “menor fração” ou de “menor velocidade”. Leibniz, entretanto, não se detém em tais exemplos particulares de conceitos, cujos elementos são incompatíveis entre si; ao contrário, ele os utiliza para extrair deles uma dedução universal. Todo conceito que tenta designar e determinar um objeto matemático, nomeando somente uma de suas qualidades particulares, encontra-se em terreno movediço, pois a mera indicação de tais traços característicos não nos fornece nenhuma garantia de que algo corresponde a ele no âmbito dos conteúdos do pensamento. Se, por exemplo, definirmos o círculo como uma curva plana, que é constituída de tal forma que na extensão dada engloba um máximo de conteúdo de área, sempre continua em aberto a questão acerca de se, sob os pressupostos de nossa geometria, “existe” tal curva e, caso exista, se a condição indicada só pode ser satisfeita por um tipo de curva. No primeiro caso, nossa explicação não determina de modo algum a estrutura geométrica; no segundo, tal estrutura não é determinada de modo completo e inequívoco. A dúvida aqui não pode ser suprimida de outro modo senão ao se indicar determinado modo gerador, um *modus generandi*, da linha curva, bem como ao se demonstrar por meio de uma rigorosa prova dedutiva que a propriedade procurada está necessariamente contida e postulada nesse modo gerador. Somente agora a definição, que antes comportava um caráter meramente nomi-

nal, passa a uma genuína “definição real”, isto é, passa a uma definição que constrói o objeto a partir de seus elementos constitutivos. Segundo Leibniz, não podemos ter certeza da coesão e da consistência lógica dessa construção de outro modo senão fazendo com que a cada passo lógico que é aqui executado corresponda uma operação análoga nos signos. Se a cada “ideia” simples nós correlacionarmos um signo simples e se, além disso, estabelecermos certas regras gerais de combinação de tais signos, obteremos com isso uma linguagem simbólica que terá suas próprias leis. A violação dessas leis, na forma como ocorre na formação de conceitos objetivos “impossíveis”, iria inevitavelmente se manifestar na forma dos próprios signos, de tal modo que poderíamos descobrir então a contradição lógica latente em um sintoma imediato e sensualmente apreensível, tornando-a visível. Uma relação que pertence ao puro mundo do conceito torna-se assim apreensível para nós numa imagem: nós, de certo modo, forçamos o pensamento a sair de sua oficina interna e a se manifestar diretamente para nós em seus emaranhados e em suas complexidades⁶.

Essa teoria da definição matemática e do objeto matemático estabeleceu, assim, uma relação precisa e determinada entre o “mundo sensível” e a “razão”. Os dois âmbitos estão nitidamente separados: eles não podem se misturar nem se fundir em nenhum ponto. Nenhum conteúdo matemático como tal emerge do mundo sensível, pois falta a esse mundo o atributo característico, o prin-

6. Para uma visão mais completa, ver meu livro *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, cap. 1, Marburg, 1902; sobre a posição e o significado do conceito de símbolo em Leibniz, ver especialmente o ensaio de Dietrich Mahrke, “Leibniz als Begründer der symbolischen Mathematik”, *Isis*, vol. IX, 1927, p. 279 ss.

cípio constitutivo da matemática. Para poder ser considerado um conteúdo matemático, todo conteúdo precisa ser apreendido de forma distinta, ou seja, precisa ser construído a partir de simples elementos básicos do conhecimento, de certos elementos essenciais, da mesma forma que todo número pode ser representado de modo inequívoco como um produto dos números primos. As vivências sensoriais não são passíveis de tal análise integral; no que concerne a elas, temos, em última escala, de nos deter sempre em um tipo de totalidade que não pode ser mais subdividida em seus fatores constitutivos, em suas “bases” determinantes, mas que só pode ser apreendida por nós de modo “confuso”. Diretamente dessa distinção entre conhecimento “distinto” e “confuso”, Leibniz conclui que nenhum objeto verdadeiramente matemático se funda no mundo sensível. E isso não é válido apenas para o número, mas com o mesmo rigor é válido também para a extensão geométrica. Também ela não é de modo algum um dado da percepção, mas uma ideia do entendimento puro (*une idée de l'entendement pur*)⁷. Porém, ainda que com isso o “entendimento” seja declarado como local de origem e fonte de tudo o que é matemático, por outro lado Leibniz constata que o conhecimento humano só consegue aclimatar-se ao e firmar-se no âmbito dos objetos matemáticos “inteligíveis” se ele não desdenhar da ajuda dos signos sensuais. Todo pensamento humano está baseado em visões originais oriundas do puro entendimento; no entanto, o pensamento só consegue dominar e reter essas intuições originais da razão ao torná-las tangíveis em imagens, em símbolos.

7. Cf. especialmente *Nouveaux essais sur l'entendement*, Paris, 1842, vol. II, caps. 13 ss.

Assim, o intuitivo permanece sempre o primeiro “por natureza”, o *πρότερον τῇ φύσει*; contudo, por outro lado, o simbólico se mostra como imprescindível quando ele representa o “primeiro para nós”, o *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Nosso entendimento finito carece sempre de imagens: ele iria infalivelmente se perder no labirinto do pensável se a característica universal não lhe pusesse nas mãos o fio de Ariadne. Desse modo, na ordem puramente lógica, na ordem dos “objetos”, é o intuitivo que forma sempre o fundamento verdadeiro; mas nós só conseguimos penetrar nesse fundamento por meio do sensual, por meio do estrato intermediário do simbólico⁸.

Essa relação em si tão clara e tão simples entre a “razão” matemática, de um lado, e o “mundo sensível”, do outro, certamente se configura como mais difícil e mais complexa tão logo damos o passo que vai de Leibniz a Kant. Com efeito, em um ponto a teoria de Kant sobre a matemática parece ser uma continuação direta e retilínea da de Leibniz: também ela faz da construtibilidade dos conceitos matemáticos fundamentais uma condição necessária para a sua verdade e validade. Já nos textos do período anterior à *Crítica da razão pura*, essa visão era central na metodologia matemática de Kant. Segundo ele, nenhum conceito matemático pode ser obtido por meio de mera “abstração” daquilo que é dado; o conceito matemático comporta sempre um ato livre de com-

8. Cf. especialmente o trecho extraído de um manuscrito do ano de 1675, citado por Mahnke (op. cit., p. 286): “Habemus ideas simplicium, habemus tantum characteres compositorum [...] Non possumus facile judicare de rei possibilitate ex cogitabilitate ejus requisitorum quando singula ejus requisita cogitavimus atque in unum conjunximus [...] etsi ope characterum unire possimus [...] quod non potest fieri nisi *sentiendo* sive imaginando simul characteres omnium.”

binação, um ato de “síntese”. A prova da “possibilidade” dessa síntese é a condição necessária e, ao mesmo tempo, também a condição suficiente para a verdade do objeto matemático.

Em qualquer outra parte, um cone pode significar o que ele quiser; na matemática, ele surge da representação voluntária de um triângulo retângulo, girando em torno de um de seus lados. Aqui, assim como em todos os outros casos, a explicação claramente se origina por meio da síntese⁹.

Desse modo, toda demonstração matemática está, em última escala, fundada na construção. O conhecimento científico é conhecimento racional oriundo de conceitos; o conhecimento matemático é conhecimento racional oriundo da construção dos conceitos. No entanto, se desse modo Kant vê o fator da geração construtiva como um caráter básico e primordial de toda formação de conceito matemático, então a articulação do conhecimento, que para ele é produzida e fundada por esse fator, tem uma forma diferente daquela pensada por Leibniz. A linha divisória é agora feita em um outro ponto do sistema global. Para Leibniz, o que importa é separar nitidamente o conhecimento racional puro do conhecimento sensível, de acordo com seu fundamento. Ao mesmo tempo, porém, ele pretende unir fortemente esses dois conhecimentos em sua aplicação por meio do elo intermediário da “característica universal”. O pensamento matemático e o lógico aqui ficam do mesmo lado: eles pertencem ao mundo do entendimento puro, do *intellectus*

9. “Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral”, *Werke*, ed. Cassirer, 2. ed., 1922, p. 176 ss.

ipse. A ambos se confronta o mundo da percepção, das meras “verdades dos fatos”; todavia, em nenhum ponto essa distinção pode se tornar para eles uma oposição, um conflito verdadeiro, pois o princípio metafísico básico da filosofia de Leibniz, o princípio da “harmonia preestabelecida” também é válido para a relação entre razão e experiência. Nenhuma verdade racional pura pode ser obtida a partir da experiência, a partir da observação de exemplos particulares de ordem sensual; mas toda verdade é válida sem nenhuma restrição para a experiência. Com isso, nunca pode surgir um conflito entre a lógica e a matemática, de um lado, e o conhecimento empírico-físico, de outro: o problema da aplicabilidade da matemática não encontra lugar na estrutura do sistema de Leibniz. Contudo, é justamente esse problema que Kant aborda com mais precisão do que nunca até então e a partir do qual ele desenvolve a forma definitiva de sua teoria “crítica”. Ele rejeita a noção dogmática de “harmonia preestabelecida” e questiona o fundamento da possibilidade de harmonização entre conceitos apriorísticos e fatos empíricos. A resposta a esse questionamento ele obtém por meio da intelecção de que também o objeto empírico, enquanto objeto, não é puro e simplesmente dado, mas antes contém em si um fator da estruturação matemática. A objetividade empírica só se concretiza com base em uma ordem do empírico: esta, por sua vez, somente é possível graças à intuição pura e sensível de espaço e tempo. Esse conceito de intuição pura é igualmente removido da “sensificação” do conhecimento de Locke, bem como de sua “intellectualização”, feita por Leibniz. O elemento matemático agora não possui mais absolutamente nenhuma dignidade lógica solta, mas seu significado, seu *quid juris*, só surge completa-

mente naquilo que ele realiza para a construção do conhecimento empírico. Sem a referência permanente, sem a consideração dessa realização, a teoria do “espaço puro” e a do “tempo puro” não seriam nada além e nada melhor do que “a abordagem de um mero fantasma do cérebro”. Kant vai tão longe que chega a declarar que os conceitos puramente matemáticos não seriam de modo algum conhecimentos apenas por si próprios, a não ser quando pressupomos que existem coisas que só podem ser representadas para nós na forma da intuição sensível pura¹⁰. Com isso, a verdade das ideias matemáticas é intimamente associada à satisfação empírica, sendo assim vinculada a essa satisfação. Desse modo, a metodologia da construção conquista um novo âmbito: de certo modo ela foi introduzida ao reino do conhecimento empírico. Mas isso ao mesmo tempo traz como consequência o fato de que, comparando-se à teoria do conhecimento de Leibniz, a distância entre o conhecimento lógico e o matemático foi essencialmente ampliada. O pensamento, na medida em que não está relacionado a formas puras da intuição de espaço e tempo, torna-se uma síntese de proposições meramente analíticas que, embora não encerrem em si nenhuma contradição, também não podem reivindicar nenhuma forma nem fertilidade positiva para o todo do conhecimento. No entanto, com isso se evidencia que a exigência de “construtibilidade” dentro do sistema kantiano possui uma significação dupla. Por um lado, realmente nada mais é postulado e afirmado nela senão aquele fator que já encontráramos atuando na teoria de Leibniz da “definição genética”: tudo “o que é dado” deve ser entendido e derivado de uma “regra

10. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 2. ed., p. 147 ss.

produtiva". Por outro lado, entretanto, Kant afirma que "definir" um conceito significa representá-lo imediatamente na intuição, ou seja, apreendê-lo em um esquema espacial ou temporal. O "sentido" dos conceitos matemáticos parece agora estar ligado a essa forma de esquematização. Desse modo, aqui a "sensibilidade pura" obteve uma posição bem diferente na estrutura global da matemática da que lhe havia sido atribuída por Leibniz. A sensibilidade deixou de ser um simples meio de representação – que era o que ela constituía para Leibniz – e se tornou base autônoma de conhecimento: a intuição adquiriu valor de fundamentação e de legitimação. Para Leibniz, o âmbito do conhecimento intuitivo, que está relacionado à combinação objetiva de ideias, está separado do âmbito do conhecimento simbólico, dentro do qual nós, em lugar de lidarmos com as ideias em si, lidamos com os signos que as representam. Porém, a intuição, a que ele recorre, não constitui uma instância contrária à lógica, mas antes contém em si o lógico, bem como o matemático, como formas especiais. Para Kant, entretanto, a linha divisória não se encontra entre o pensamento intuitivo e o simbólico, mas entre o conceito "discursivo" e a "intuição pura", uma vez que o conteúdo da matemática só pode ser fornecido e fundado por meio dessa última.

Se, do ponto de vista da matemática moderna, observarmos a oposição metódica que com isso é estabelecida, então teremos de dizer que tal matemática seguiu o caminho indicado por Leibniz mais do que aquele indicado por Kant. Foi particularmente a descoberta da geometria não-euclidiana que mostrou a ela esse caminho. Graças aos novos problemas que daí resultaram, a matemática tornou-se mais e mais um "sistema hipotético-dedutivo", cujo valor de verdade consiste puramente em sua coesão

e consistência lógica e não em qualquer enunciado material e intuitivo. Ela recorre à intuição não mais como meio de comprovação e de fundamentação positiva, mas a utiliza apenas para dar uma representação concreta ao sistema universal de relações que ela edifica no pensamento puro. E, conforme demonstrado pela matemática, não há apenas uma dessas representações, mas infinitamente várias delas; e isso de modo tal que determinado sistema de “axiomas” não é satisfeito de forma alguma em um único âmbito de dados intuitivos, mas é passível de satisfações muito diferentes. A diversidade dessas representações não é contestada, porém ela deixa de ser um fato matematicamente significativo. Isso porque, visto pela ótica da matemática, todos esses diversos âmbitos intuitivos designam apenas um objeto e uma forma: todos são conjuntamente “isomorfos”, na medida em que as mesmas relações R' , R'' , e assim por diante são igualmente válidas em todos eles, e na medida em que é justamente essa validade das relações puras – de acordo com a nova visão que conquistou validade e aplicação universais nos séculos XIX e XX¹¹ – a única coisa que constitui uma forma matemática como tal. Um dos fundadores da moderna “lógica simbólica”, George Boole, já definiu o conceito de “ciência formal” precisamente no sentido que mais tarde lhe foi inteiramente confirmado pelo desenvolvimento da matemática “abstrata”. Ele enfatiza que a validade dos processos de análise não seria dependente da interpretação dos símbolos que lhes advêm, mas apenas das leis de suas combinações. Tanto mais

11. Sobre a marcha histórica desse desenvolvimento, ver, p. ex., as provas fornecidas por Federigo Enriques, *Zur Geschichte der Logik*, p. 159 ss. e 165 ss.

surpreendente deverá parecer à primeira vista que todas as dificuldades concentradas no conceito e no problema da “intuição” tenham voltado a irromper dentro da própria matemática nas últimas décadas e que aí elas tenham conquistado um espaço cada vez maior. Hoje, o conflito está novamente acirrado, e com ele a relação entre a matemática e a lógica parece novamente ter se tornado ambígua e questionável. De um lado, há a visão daqueles que fundam a matemática pura não apenas na lógica, mas querem retrocedê-la totalmente ao âmbito da lógica, daqueles que em princípio contestam a possibilidade de traçar qualquer linha divisória entre elas¹². A essa visão,

12. Cf., p. ex., a observação característica de Russell, in *Introduction to Mathematical Philosophy*, op. cit., p. 914: “Mathematics and logic, historically speaking, have been entirely distinct studies. Mathematics has been connected with science, logic with Greek. But both have developed in modern times: logic has become more mathematical and mathematics has become more logical. The consequence is that it has now become wholly impossible to draw a line between the two; in fact the two are one. They differ as boy and man: logic is the youth of mathematics and mathematics is the manhood of logic. This view is resented by logicians, who having spent their time in the study of classical texts, are incapable of following a piece of symbolic reasoning, and by mathematicians who have learnt a technique without troubling to inquire into its meaning or justification. Both types are now fortunately growing rarer” [Historicamente falando, matemática e lógica constituem estudos inteiramente distintos. A matemática tem sido conectada à ciência e a lógica, a Grécia. Ambas, porém, se desenvolveram nos últimos tempos: a lógica tornou-se mais matemática e a matemática, mais lógica. A consequência é que agora se tornou completamente impossível traçar uma linha divisória entre ambas; de fato, as duas constituem uma só coisa. Elas se diferenciam assim como o rapaz do homem: a lógica é a juventude da matemática e a matemática é a maturidade da lógica. Essa visão é repelida pelos logicistas que, tendo gasto seu tempo com o estudo de textos clássicos, são incapazes de apreender algo do entendimento simbólico, e pelos matemáticos que aprenderam a técnica sem questionar seu significado ou justificação. Felizmente ambos os tipos vêm agora se tornando mais raros].

porém, contrapõe-se uma outra: a dos que afirmam expressa e categoricamente a autonomia e o sentido independente do universo matemático de um modo tal que com isso não apenas o “objeto” da matemática se torna independente do objeto da lógica, mas mesmo os princípios fundamentais da lógica “clássica”, assim como o “princípio do terceiro excluído” são atacados pela perspectiva da matemática. Sob tal perspectiva, a lógica, em sua forma habitual, praticamente não mais aparece como o fundamento de todo pensamento, de modo que há ações do pensamento totalmente autônomas que não podem ser derivadas dela. Por essa visão, a lógica não constitui a base genuína da verdade; ao contrário, em última escala, tudo o que possui de significado e verdade ela toma de empréstimo de uma outra instância, a saber, da certeza de uma intuição matemática primordial. Para Brouwer, que é o representante mais nítido dessa visão fundamental, o pensamento numérico está presente no início de todo pensamento em geral; e é somente a partir da doutrina do número, a partir da aritmética que as regras elementares da lógica são abstraídas. Todavia, a matemática, assim como a lógica, originalmente não se relaciona a nada senão às quantidades finitas. Ambas estabelecem regras para tais quantidades e não admitem outros processos senão aqueles que podem levar a uma “conclusão” determinada, a uma decisão definitiva. Tão logo essa barreira é transposta e o pensamento avança no sentido de concepções que contêm o conceito do infinito, ele depára com um problema inteiramente novo, diante do qual seu antigo aparelhamento se mostra ineficiente. De acordo com Brouwer, a análise moderna tentou em vão dominar esse problema; à medida que mais avançou, tanto mais ela apenas se emaranhou em para-

doxos e contradições. Não se pode esperar que a solução dessas contradições seja obtida a partir do desenvolvimento de novos instrumentos do pensamento, mas apenas da limitação crítica dos possíveis objetos do pensamento. A teoria dos conjuntos só conquistará então uma forma livre de contradições ao não mais tentar fazer com que o pensamento transponha artificialmente seus limites naturais, mas, em vez disso, limite-se de modo consciente e expresso aos processos finitos¹³. Assim, a matemática moderna se defronta aqui com um genuíno dilema metódico, diante do qual ela tem de tomar uma decisão. E como quer que essa decisão seja tomada, em todo caso parece que ela necessariamente comporta em si uma renúncia. Se a matemática quiser afirmar sua velha fama de evidência, parece que não poderia agir de outra forma senão retrocedendo à fonte primordial dessa evidência, à intuição fundamental de número inteiro. Contudo, por outro lado, esse retrocesso parece só ser conquistado à custa de um grande sacrifício intelectual que ameaça fechar de uma vez por todas amplas e frutíferas áreas que a análise clássica lhe foi abrindo passo a passo. E ainda não avistamos, dentro do âmbito da matemática, a solução definitiva para esse conflito¹⁴. Mas independentemente da solução, se tomarmos a ótica da

13. Cf. L. E. J. Brouwer, "Intuitionism and Formalism", in *Bulletin of the American Mathematical Society*, op. cit., XX, 1913; sobre a importância do princípio do terceiro excluído dentro da matemática, ver *Crelles Journal für die reine und angewandte Mathematik*, vol. 154, 1925, p. 1 ss.

14. Dado o escopo do problema sistemático que tratamos, não podemos nos estender nos detalhes acerca do conflito entre "intuicionismo" e "formalismo" na matemática moderna; para mais pormenores a esse respeito, ver, p. ex., H. Weyl, "Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik", *Symposion*, I, p. 1 ss.

epistemologia, já o fato de existir o conflito constitui um ponto importante e frutífero; afinal, no equilíbrio instável entre as duas visões, o epistemologista pode trazer à consciência com especial clareza a natureza das forças mentais, forças essas que colaboraram na estruturação da matemática moderna e que determinaram sua forma atual.

2. A construção da teoria dos conjuntos e a “crise de fundamentos” da matemática

Os “paradoxos da teoria dos conjuntos” que deram o primeiro e decisivo impulso para uma revisão dos princípios básicos da análise moderna apresentaram-se ao pensamento matemático de diversas formas, mas, observando de modo puramente metódico, eles podem ser reduzidos a uma fórmula conceitual unitária. Cada um desses paradoxos contém em si a pergunta acerca de se e em que medida é admissível delimitar um círculo de objetos por meio da mera indicação de uma “característica” conceitual, de modo que a totalidade imaginada desse objeto represente um objeto claramente determinado e matematicamente válido. Nos primórdios da teoria dos conjuntos, o pensamento matemático achava que poderia ainda se entregar inocentemente a esse tipo de formação do objeto: um conjunto parecia ser determinado como objeto unitário e evidente por si mesmo quando era fornecido algum critério com base no qual se poderia decidir se cada um desses objetos pertencia ou não ao conjunto como um elemento. Essa exigência única parecia garantir a definição do conjunto, bem como sua existência como objeto legítimo e matemático. No que concerne ao fato de o “elemento” pertencer ao conjunto, era

ademais suficiente que isso pudesse ser decidido no princípio, sem que fosse exigida a possibilidade de decisão factual para cada caso específico: o conjunto dos “números transcendentais”, por exemplo, “existe” no sentido mencionado, ainda que, de acordo com a situação atual do conhecimento matemático, não seja possível dizer se o número π pertence a esse conjunto ou não¹⁵. De acordo com essa concepção básica, um conjunto é “dado” num sentido puramente factual se por meio de qualquer determinação definidora oriunda da esfera do pensável tiver surgido certo âmbito e a totalidade de seus elementos for pensada como unidade em um conceito geral. A forma dessa unificação não está submetida a nenhuma condição limitadora. A igualdade em relação ao atributo definidor é a única conexão exigida dos elementos do conjunto. Se ela estiver presente, não é preciso mais nenhum “vínculo interno” a unir esses elementos. O conjunto é inicialmente caracterizado pela forma da mera “agregação”, e não por meio de um “sistema” específico: no fundo, isso quer dizer precisamente que, independentemente de qualquer consideração da afinidade qualitativa de sentido, tudo pode ser reunido a tudo, podendo unificar-se em um todo, em uma totalidade conceitual.

Se tivermos presente esse ponto de partida da teoria dos conjuntos, não iremos nos surpreender com o fato de a aplicação dessa teoria, necessariamente e em última escala, deparar com certos limites, limites esses que poderíamos designar como limites do “sentido específico”. Se considerarmos que o reino do pensável é governado por algumas leis específicas de sentido, essas leis irão

15. Cf. Adolf Fraenkel, *Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre*, Leipzig e Berlim, 1927, preleções 1 e 2.

mais cedo ou mais tarde colocar um limite à combinação arbitrária de “tudo com tudo”. Surgirão, então, certas leis fundamentais de combinação, por meio das quais determinadas formações de unidade serão reconhecidas como admissíveis e materialmente válidas, ao passo que a outras essa validade terá de ser negada. Foram formações dessa última espécie que os matemáticos do século XIX viram manifestar-se nas antinomias da teoria dos conjuntos. No início, houve uma grande divergência de opiniões quanto à possibilidade de solução dessas antinomias, bem como acerca dos caminhos que conduziriam a essa solução. Uma coisa, porém, foi constatada: a definição até então “livre” de conjuntos tinha de ser abandonada. Na linha do “pensamento axiomático”, o vínculo que era agora reconhecido como indispensável foi a princípio entendido em um sentido puramente “formal”. A arbitrariedade na definição de conjuntos, assim como a admissão de enunciados sobre seus elementos, foi limitada por meio da postulação de determinados axiomas de tal modo que se puderam evitar contradições dentro da teoria dos conjuntos, enquanto, por outro lado, apesar das restrições impostas, o escopo e a aplicação dessa teoria permaneceram intocados¹⁶. Por meio dessas garantias lógicas parecia possível satisfazer as exigências técnicas da matemática em todos os seus aspectos. As investigações de Zermelo sobre os fundamentos da teoria dos conjuntos e a teoria dos tipos de Russell trilharam esse caminho. Por meio da última, por exemplo, é negado a determinado processo da formação de conjuntos –

16. Ernst F. F. Zermelo, “Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre”, I, in *Mathematische Annalen*, vol. 65, 1908; cf. Hilbert, “Axiomatisches Denken”, op. cit., in *Mathematische Annalen*, vol. 78, 1918, p. 411 ss.

o assim chamado processo “não predicativo”, em que um conceito que, como membro, pertence a certa totalidade é caracterizado de tal modo que justamente essa totalidade é introduzida em sua definição como um todo – o acesso à legítima matemática. Constatase que nenhuma totalidade pode conter membros que só podem ser definidos por meio da própria totalidade. No entanto, mesmo quando é possível evitar o surgimento de contradições por meio da imposição de tais proibições, ainda assim resta uma questão fundamental acerca desse processo. Isso porque a axiomática, embora nos prescreva uma determinada proibição no que concerne puramente ao conteúdo, nada nos ensina, porém, sobre sua “base” verdadeira e metódica. A validade de um determinado axioma – por exemplo, a validade da proposição introduzida por Russell como o “axioma da redutibilidade” –, apesar de evidenciar consequências positivas, como a eliminação das formações “paradoxais” de conjuntos, – não é, porém, entendida em sua necessidade interna. Embora apreendamos sua aplicação, não entendemos o seu “porquê”. Desse modo, a axiomática evita apenas o surgimento de um determinado sintoma da doença, mas ainda assim persiste sempre a dúvida sobre se com isso a doença em si, doença esta que se manifesta por meio desse sintoma, foi também verdadeiramente diagnosticada e debelada em seu núcleo. E, enquanto não houver certeza quanto a isso, sempre se deve contar com uma nova irrupção em um outro local. Fraenkel caracterizou esse estado de coisas de um modo bastante drástico, abaixo transcrito:

Para usar os termos de Poincaré, podemos dizer que a cerca da axiomática protege as legítimas ovelhas da irrefutável teoria dos conjuntos, para que elas não precisem, em

seu bem-resguardado redil, temer o ataque de lobos acometidos de paradoxos. Não é possível haver alguma dúvida em relação à solidez da cerca. No entanto, quem é que pode garantir que do lado de dentro da cerca não restaram imprevisivelmente alguns lobos e que, embora eles não sejam hoje notados por nós, poderão um dia se lançar sobre o rebanho de ovelhas e devastar novamente, assim como no início desse século, o reino que nesse ínterim foi cercado? Em outras palavras: como podemos nos proteger em relação à possibilidade de os axiomas trazerem escondidos em si germes que, tão logo colocados em interação por meio de inferências, possam gerar contradições ainda desconhecidas?¹⁷

O esforço para alcançar tal proteção não apenas provisória, mas efetivamente definitiva fez com que a matemática moderna retrocedesse novamente ao ponto central e nuclear do conflito, ao problema da definição e da “existência” matemáticas. A diferença entre definições nominais e reais, assim como Leibniz já fixara clara e nitidamente¹⁸, readquiriu com isso os seus direitos. Nenhuma combinação de características exprimíveis em palavras é suficiente para determinar um objeto matemático e garantir sua “possibilidade”. Ao contrário, em qualquer caso essa possibilidade só pode ser garantida se o sentido for substituído pelas palavras em si e a decisão for tomada a partir dos critérios desse sentido¹⁹. Não é pos-

17. Fraenkel, *op. cit.*, p. 153.

18. Cf., acima, p. 608 ss.

19. Até onde posso enxergar, a exigência fundamental de tal substituição de sentido faz irromper desde o princípio a ponta de certos paradoxos da teoria dos conjuntos. Consideremos, por exemplo, o conhecido paradoxo de Richard. Esse paradoxo parte da consideração dos números naturais que satisfazem a seguinte condição: eles têm de

sível operar com totalidades infinitas sem antes questionar e responder de que maneira e através de que meios tais totalidades podem de modo geral ser “dadas” ao pensamento. Os conjuntos “paradoxais” mostram com especial clareza que esse “dar” nunca é um ato meramente coletivo, que ele não pode ocorrer por meio de um “acúmulo” de elementos aleatórios que são determinados apenas por meio de um “atributo” comum. A exigência de reunir tudo aquilo que tem parte nesse atributo estabelece inicialmente um mero postulado; nós, porém, não temos nenhuma garantia de que essa exigência pode ser satisfeita de alguma forma. Tal garantia, a princípio, não pode ser fornecida por nenhuma unidade meramente coletiva, mas somente por uma unidade “constitutiva”. de uma lei que determina a construção do conjunto, pois a lei não apenas engloba uma infinidade

ser “definíveis” na língua alemã com um número mínimo de sílabas, ou seja, algo em torno de, no máximo, trinta sílabas. E, então, evidencia-se ainda que um conceito como o “conceito do menor número natural que não é definível com trinta ou menos sílabas” comporta em si uma contradição, na medida em que, justamente por meio da combinação de palavras indicada, esse número é definido com menos de trinta sílabas (para mais pormenores a esse respeito, ver Fraenkel, op. cit., p. 22 ss.). Contra essa antinomia – que foi classificada por seu próprio autor, Richard, somente como uma *reductio ad absurdum* de determinadas formações matemáticas de conceito e não como uma dificuldade material séria – poderíamos argumentar que justamente por isso ela não pode conter em si um verdadeiro “contrassenso”, afinal ela não se locomove de modo algum dentro da esfera do sentido matemático “possível”. Isso porque a definição consistente de um objeto matemático em palavras somente pode ser evidentemente obtida se em lugar das meras palavras for introduzida sua intenção de significado e se o objeto puder ser definido por meio dessa intenção, e não se ficarmos contando as palavras ou as sílabas a partir das quais a definição, como estrutura puramente linguística, é composta.

de casos possíveis de aplicação, mas também os produz a partir de si. Com essa visão, porém, a moderna matemática, por meio de caminhos inteiramente próprios e novos, no fundo retorna ao ponto que Leibniz, como metódico do pensamento matemático, tomou como ponto de partida. Uma vez mais é reconhecida a conexão existente entre a genuína “definição real” e a “definição genética”. Nesse sentido, também Weyl enfatiza que para que obtenhamos um fundamento verdadeiramente seguro e consistente da análise precisamos partir do puro processo da “iteração”. A pura teoria dos números torna-se novamente o núcleo da matemática, de tal modo que a categoria do “número natural”, juntamente com a relação original a ela atinente, relação essa por meio da qual a noção de “inferência imediata” é expressa na ordem dos números, determina o “campo operacional absoluto” da matemática. Do processo de iteração, da progressão serial possível no sentido do infinito, podemos extrair intelecções fundamentais sobre os números naturais, intelecções sobre as quais toda a matemática pura é logicamente construída²⁰.

Do ponto de vista da epistemologia, o que é essencial e decisivo nesse fundamento é a circunstância de que é somente com ele que a primazia do conceito de função sobre o conceito de coisa é reconhecida em toda a sua extensão. Se a matemática for reconduzida à “intuição primordial” do número, essa intuição, porém, não mais significa de modo algum uma intuição de coisas concretas, mas é apreendida como intuição de um processo puro. O ponto de partida é um determinado âmbito de operações; e são essas operações que primeiramente con-

20. Cf. Weyl, *Das Kontinuum*, op. cit., §§ 3, 5 e 6; p. 8 ss. e 17 ss.

duzem aos elementos individuais que designamos como “números”. A “existência” desses indivíduos não pode ser comprovada de outro modo senão ao se revelar um princípio, de acordo com o qual eles podem ser postulados conforme uma regra previamente determinada. É somente esse modo de postulação que possibilita mantê-los completamente dominados no pensamento, pois aqui o conhecimento da “lei” em sentido estrito precede o conhecimento daquilo “que é postulado”. É a partir do campo de operações do número que primeiramente se desenvolve o campo objetivo do contável e do contado. Apenas se esse campo é permeado por esse pensamento idealista e é entendido como expressão desse pensamento, o moderno “intuicionismo” consegue desenvolver plenamente e afirmar seu poder de crítica em relação aos fundamentos da matemática. Certamente, com isso o próprio idealismo tem de ser entendido como idealismo estritamente “objetivo”: o âmbito dos objetos da matemática não pode ser fundado no ato psicológico do contar, mas tem de estar fundado na ideia pura de número. Se não estou enganado, é justamente a abordagem exata e a ênfase nesse fator que conferem à versão do “intuicionismo”, elaborada por Weyl, precedência sobre a versão de Brouwer. Também a fundamentação de Brouwer parte da análise do processo da “iteração”. Para Brouwer, a análise começa com a postulação de uma diversidade que é constituída de tal forma que é completamente determinada por uma única relação de ordenação. O princípio da matemática intuicionista consiste no fato de que todos os âmbitos de objetos a que ela se estende devem estar indiretamente relacionados a esse esquema primordial e fundamental e devem ser formados de acordo com seu modelo. Daí segue que, onde quer a

matemática fale de “existência” e onde quer que ela estabeleça um teorema existencial, não é esse teorema como tal que tem valor, mas sim a construção que foi elaborada na comprovação. Nesse sentido, Brouwer afirma que toda a matemática seria “muito mais um fazer do que uma teoria”. Mas aqui se carece antes de uma explicação mais detida daquilo que deve ser entendido sob o conceito de *fazer* em si, dentro do âmbito da matemática e dentro de seus limites. O “fazer” matemático é um fazer puramente intelectual; é algo que não se processa no tempo, mas é o que primeiro torna possível um fator fundamental sobre o qual o tempo repousa, a saber, o fator da ordenação. A operação básica sobre a qual o reino dos números se funda não pode, assim, se diluir em um conceito genérico de ações individuais que se acham relacionadas umas às outras numa “sucessão” empírica, de modo tal que elas poderiam formar um todo apenas de modo gradual. Ao contrário, aqui é o todo que com o seu estrito vigor é “anterior” às partes; e isso no sentido de que o princípio da operação, a lei que inicialmente a produz, bem como aquela postulação específica só recebem o seu sentido a partir desse todo. A progressão de membro para membro dentro da sequência não cria esse princípio, mas apenas o torna explícito; ela de certa forma representa uma interpretação daquilo que ele é e significa. Por conseguinte, o “fazer” matemático é sempre um fazer puro e simplesmente universal, que comporta em um único postulado fundamental uma infinidade de possíveis atos parciais, tornando-os completamente visíveis. A relação de ordenação da qual se partiu delimita de uma vez por todas um campo global de possíveis objetos, sem que para a obtenção e o asseguramento desse campo seja necessário mostrar os objetos específicos em sua indivi-

dualidade e, nesse sentido, “construí-los”. Na versão do “intuicionismo” elaborada por Brouwer, entretanto, é como se ambos os pontos de vista não fossem nitidamente diferenciados. Ao que parece, ele exige para cada enunciado matemático feito na forma do “há” a fundamentação em um ato particular do “dar”; porém, justamente com isso os limites do *dar* puramente ideal e do empírico ameaçam confundir-se. Para delinear esses limites, podemos lançar mão de uma distinção que Leibniz criou e aplicou em um outro contexto de problemas. Ele inicia sua crítica aos conceitos newtonianos de espaço e de tempo absolutos dizendo que deve ser negado a esses conceitos a significação física objetiva, pois eles nunca poderão ser demonstrados numa observação factual. Um conceito que não pode legitimar-se na experiência concreta permanece vazio; não se pode correlacionar a ele nenhum “objeto” físico determinado e inequívoco. Se, por exemplo, falarmos de uma alteração que o universo experimenta em relação ao modo de seu “movimento absoluto”, então toda suposição de tal alteração não tem sentido, do ponto de vista físico, se não detivermos nenhum meio de constatar seu ser ou o seu não ser. Os limites da observação são, por conseguinte, os limites daquilo que justificadamente podemos designar como realidade física. Por meio de um refinamento metódico de sua tese original, Leibniz, porém, depara com a objeção de que pode haver processos do mundo que não precisam ser constatáveis para nós com os meios de nossa pesquisa empírica. Os elementos a partir dos quais a realidade da natureza e a realidade do mundo físico dos objetos se constroem para nós não precisam de maneira alguma ser constituídos de tal modo que possam ser apreendidos individualmente pela percepção imediata, mas ainda assim

eles precisam ser acessíveis à confirmação indireta fornecida por algum dado da experiência. Aqui, o fator decisivo não é a observação de fato, mas a possibilidade de observação, não é a *observation*, mas a *observabilité*²¹. No mesmo sentido, poder-se-ia dizer que o fator decisivo para a validade de um objeto matemático não seria sua construção real, mas sua possibilidade de construção, sua “construtibilidade”. Não é necessário que a construção de fato ocorra se o pensamento, a partir de uma lei universal, a partir de uma intelecção da estrutura apriorística de determinado âmbito, tiver se assegurado da possibilidade de construção. Na linguagem da teoria dos conjuntos, a distinção básica a que visamos pode ser designada o mais claramente possível se lembrarmos dos significados diferentes que o conceito de “conjunto definido” assumiu no curso do desenvolvimento dessa teoria. Nos primórdios da teoria, esse conceito tinha uma acepção tão ampla que um conjunto era visto como suficientemente determinado se, em relação a um objeto qualquer do pensamento, ficasse constatado com segurança que ele deveria ser contado junto com os elementos do conjunto ou não. Toda totalidade constituída assim de elementos definidos representa para nós a existência de um conjunto. Os paradoxos da teoria dos conjuntos precisam, desse modo, abster-se dessa aplicação irrestrita do conceito de conjunto: a exigência de definição dos elementos é substituída pela exigência de definição de extensão. Nem todo conceito genérico definido pela indicação de um atributo ou de uma lei se constitui agora,

21. Correspondência entre Leibniz e Clarke, quinta carta, § 72, ed. por Gerhardt, VII, p. 403; mais detalhes em meu *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, op. cit., p. 246 ss.

como tal, como um objeto matemático válido; ao contrário, precisamos continuar exigindo desse conceito genérico que ele seja um conceito ideal e coeso de tal modo que, fora de certo círculo circunscrito de coisas, círculo esse que pode ser delimitado por determinado princípio de construção, não haja mais nenhum elemento do conjunto. Brouwer deu um passo além ao admitir somente totalidades decisivamente definidas, em relação às quais a questão de saber se nelas ocorrem elementos com um atributo determinado pode ser sempre solucionada por meio de processos puramente finitos²². Ao conceito de “construtibilidade”, na forma como tentamos apreendê-lo aqui, equivaleria a exigência de “definição de extensão”, mas não necessariamente a de “definição decisiva”. Isso porque a última exige que a construção seja de fato executada até à sua conclusão, ao passo que a primeira se satisfaz com a possibilidade ideal da construção. Weyl delimita precisamente a diferença de sua concepção da de Brouwer do seguinte modo:

Admitamos que A é um atributo significativo no âmbito dos números naturais, de tal forma que fique estabelecido que, quando n é um número qualquer, A é o número que pertence ou não a n . Segundo Brouwer, a pergunta acerca de se existe ou não um número com o atributo A deveria ser suscitada de modo semelhante ao que ocorre no caso das sequências numéricas; e isso embora o conceito de número natural, em oposição ao de sequência [...] seja extensivamente definido. Brouwer fundamenta

22. Sobre essa tripla graduação do conceito de conjunto, ver Oskar Becker, “Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen”, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 6, 1923, p. 403 ss.; ver também Fraenkel, op. cit., p. 38 ss.

sua visão afirmando que não temos motivo para acreditar que toda aquela questão existencial é suscetível de solução [...] Em consciente oposição a isso defendi, em minha tentativa de fundamentação da análise, a opinião de que não vem ao caso se com certos meios auxiliares, por exemplo, as inferências da lógica formal, somos capazes de solucionar uma questão, mas o que importa é o modo como a coisa em si se comporta: a sequência numérica natural e o conceito existencial a ela relacionado seriam o fundamento da matemática, de modo que para um atributo significativo *A* fosse sempre intrinsecamente estabelecido, no âmbito dos números, se os números do tipo *A* existem ou não²³.

Não podemos de fato renunciar à possibilidade e ao direito a tais enunciados “intrinsecamente” válidos, sem com isso reduzir a “ideia” objetiva do número ao ato subjetivo da enumeração, bem como sem fazer o princípio do idealismo submergir no do psicologismo. O próprio Weyl certamente parece ir longe demais na subestimação do fator geral e “abstrato” quando ele se recusa a reconhecer enunciados feitos sob a forma geral “há” enquanto julgamentos no sentido estrito, sendo, porém, que ele ao menos os reconhece como “abstrações do julgamento”. De acordo com ele, a proposição “O 2 é um número par” é um julgamento real, que expressa um estado de coisas, ao passo que a outra proposição que afirma que “há um número par” só seria uma abstração de julgamento obtida a partir de tal julgamento. Essa abstração pode ser comparada a um pedaço de papel que indica a existência de um tesouro, sem, contudo, revelar o lo-

23. Herman Weyl, “Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik”, in *Mathematische Zeitschrift*, vol. 10, 1921, p. 53 ss.

cal em que ele se encontra. O verdadeiro valor cognitivo não pode ser atribuído a tal papel, pois somente o imediato, o absolutamente singular tem o valor real, o valor comparável ao dos produtos alimentícios na economia; tudo o que é geral toma parte nisso apenas de modo indireto²⁴. Contudo, a imagem aqui utilizada pode continuar sendo empregada e revertida: será que os valores econômicos “reais” incluem somente aquilo que se encontra presentemente tangível num dado momento, somente aquilo que se apresenta como um bem diretamente presente e diretamente utilizável? Será que temos de também aqui decidir entre aquilo que é realmente dado nesse sentido e aquilo que pode se tornar real sob determinadas condições? A epistemologia não pode tentar questionar ou abalar a credibilidade do “universal”, mas deve apenas questionar como o universal pode ser corretamente fundamentado. Pode ser que o “universal”, no sentido de Weyl, não possa ser visto como dinheiro vivo, mas sempre apenas como um representante, como uma mera ordem de pagamento; isso, porém, não lhe retira o seu valor, já que existe uma garantia e uma segurança de que ele será “resgatado”. A matemática não pode nunca prescindir de tais valores puramente representativos, e ela não pode se restringir a enunciados particulares, já que constitui um sistema de determinações puramente funcionais. Para a validade de suas proposições gerais, ela nunca exige que tais proposições sejam satisfeitas com determinado conteúdo singular, mas simplesmente que haja a possibilidade de satisfação. E é justamente essa possibilidade de satisfação que é assegurada aos julgamentos verdadeiramente universais e básicos

24. Ibid., p. 54 ss.

da matemática: eles são concretamente universais no sentido de que nos permitem englobar numa única e mesma visão mental uma regra superabrangente e, ao mesmo tempo, seus infinitos e múltiplos casos de aplicação. E aqui o aspecto singular da aplicação não fundamenta a regra, mas só a documenta; nele, a regra é representada, mas seu significado não é esgotado. Nesse sentido, os julgamentos universais que estão relacionados ao estado de coisas existenciais não são de modo algum, como afirma Weyl, “uma invenção vazia dos lógicos”. Isso porque se, conforme ele mesmo admite e ressalta, as abstrações gerais do julgamento abrigam em seu interior uma abundância infinita de julgamentos reais, se afinal elas “formulam a justificativa para todos os julgamentos singulares delas afluentes”, então essa justificativa em si não pode provir meramente do nada, mas tem de possuir um fundamento “objetivo”. Entretanto, também o intuicionismo matemático moderno parece não raro se curvar ao risco de muito frequentemente envolver-se na controvérsia filosófica sobre o “problema dos universais”. Sua bem-fundada crítica ao pseudouniversal, ao universal do “conceito abstrato” se estende também ao verdadeiramente universal, ao universal do princípio construtivo. Ambos, porém, devem ser nitidamente distinguidos um do outro, sobretudo se o intuito for o de chegar a uma fundamentação estrita da matemática e da “ciência exata”. Tal fundamentação nunca é bem-sucedida se enfraquecemos o significado do universal, se o reduzimos ao significado do individual. A única coisa que podemos e devemos exigir é que esse significado não seja simplesmente “abstraido”, não se torne um ser separado, mas seja mantido em contínuo contato com o particular e seja pensado em uma permanente relação com ele.

No entanto, essa forma do “concretamente universal” é igualmente mal compreendida se for vista como algo meramente secundário e derivado, algo que de algum modo deve ser novamente reduzido à realidade das “coisas”. Essa tentativa de redução é típica não apenas de certas derivações empiristas, mas também de determinada corrente do “logicismo” puro. O empirismo e o logicismo se defrontam aqui com um pressuposto “realista” comum: ambos acreditam só poderem assegurar a validade do número ao fundamentá-la em um estrato previamente dado daquilo que é realmente existente. O empirismo recorre aqui à existência dos conjuntos sensuais concretos: ele procura interpretar os enunciados puros sobre os números de tal modo que nada mais se tornam senão enunciados sobre elementos imediatamente dados da percepção ou da intuição. Se formos até o final na reflexão sobre essa concepção, a aritmética se torna uma parte da física. Por essa razão, Mill procedeu de modo totalmente coerente ao ver as verdades aritméticas como dependentes do material e do meio fornecidos pela experiência e ao concluir que a proposição $1 + 1 = 2$ não precisa necessariamente ser válida para os habitantes de Sirius, que talvez vivam sob outras condições empíricas. Hoje, após a crítica incisiva de Frege, tal “fundamentação” da aritmética foi no geral abandonada. No entanto, a construção da teoria pura dos números, elaborada por Frege e pelos lógicos que foram seus seguidores, não está muito longe – ainda que em uma direção completamente diferente – do ideal de uma aritmética verdadeiramente “autônoma”. Isso porque também aqui a verdade última e verdadeira do número não está baseada nela mesma, mas em algo diferente: os enunciados sobre os números recebem seu sentido objetivo e sua validade objetiva so-

mente ao serem reconhecidos como enunciados sobre classes. A existência de tais classes que agora certamente não são mais tomadas como diversidades sensuais, mas como diversidades puramente conceituais, constitui o fundamento de todas as proposições sobre a teoria pura dos números. Assim como Mill parte do estrato das coisas empíricas, Frege parte de determinadas coisas-conceito que ele considera substrato absolutamente necessário do puro reino dos números. Sem um tal substrato, o número, segundo ele, iria, por assim dizer, perder o seu suporte no ser e ficar pairando no vazio²⁵. Porém, o sentido básico puramente funcional do número deixa igualmente de ser reconhecido quando procuramos derivá-lo da “existência” empírica das coisas, ou da “essência” lógica dos conceitos. Em ambos os casos, o número não significa mais uma forma original de postulação, mas exige que algo seja previamente dado e postulado. Esse realismo também é característico para Russell, quando ele deriva o conceito de número do conceito de classe. Para ele, o que está em primeiro lugar não é o conceito de número, mas o conceito de equivalência numérica, e tal equivalência só pode ser definida como um atributo de determinadas classes, ou melhor, como o atributo de seus elementos que podem claramente ser correlacionados. Desse modo, por exemplo, o conceito “dois” nada mais expressa senão uma determinação que se encontra de modo imediato em certos grupos de coisas – coisas que costumamos designar como “pares” – e pode ser abstraído delas, assim como o número “doze”

25. Sobre essa analogia puramente metódica na fundamentação de Mill e de Frege do conceito de número, ver também as oportunas observações de Burkamp em *Begriff und Beziehung*, op. cit., § 77, p. 208 ss.

designa um atributo comum de toda “dúzia”. O significado de “doze” depende do ser da “dúzia”, pois o número como tal só pode ser pensado como “classe das classes” que são conectadas umas às outras por meio da relação de equivalência. Também aqui, portanto, a relação é uma sequência do ser – ainda que esse ser seja logicamente formulado e purificado – e não o contrário, isto é, não é o ser, sua ordem e articulação que seriam derivados da existência fundamental da relação²⁶.

Foi um mérito do “intuicionismo” contrariar todas essas teorias e restabelecer a primazia da relação, fazendo com que ela adquirisse reconhecimento fundamental. Toda tentativa de assentar profundamente os fundamentos da teoria pura dos números, concebendo-se tal teoria como mero caso especial de uma teoria geral de conjuntos, bem como toda tentativa de deduzir de modo lógico as sequências dos números naturais do conceito de classe e de conjunto, é agora conscientemente abandonada. Em lugar de tal dedução passa a entrar em cena a “completa indução”. Esse nome certamente pode despertar dúvidas; ele parece querer aproximar a matemática não da lógica, mas da ciência empírica e querer ancorá-la em um dos processos básicos dessa ciência. Mas a “indução” de que aqui se trata distingue-se muito nitidamente do processo da “generalização empírica” que esse termo costuma designar em outras situações. Ela preservou o sentido historicamente original da palavra: o sentido de ἐπαγωγή, de “levar a”. O “levar a” não faria jus a

26. O fato de o “realismo” do conceito de classes ser o verdadeiro núcleo e pressuposto básico da teoria do número elaborada por Russell é fundadamente enfatizado na crítica de Brunschvieg ao logicismo em *Les étapes de la Philosophie des Mathématiques*, 2. ed., Paris, 1922, p. 394 ss. e 413 ss.

esse nome se ele continuasse sendo um mero andar às escuras, se não dispusesse de um padrão universal. Desse modo, a verdadeira indução matemática não procura o caminho para o universal, mas o indica; aliás, ela é o próprio caminho. E o seu guia verdadeiro não é aquela “inferência indutiva” que procede a uma progressão de uma dada diversidade de casos para uma suposição ou afirmação hipotética sobre a universalidade deles, mas a assim chamada “inferência de n para $n + 1$ ”. Nessa inferência, determinações que foram encontradas e comprovadas por meio de casos específicos, por meio de certos números, não são reunidas e transferidas a casos igualmente particulares; ao contrário, ocorre uma espécie de retorno ao princípio absoluto do número: é reconhecido que essa mesma relação fundamental que liga um membro a seu “sucessor imediato” dentro da sequência numérica continua existindo no todo dessa sequência e a determina em todas as suas partes. Nesse sentido, de fato há uma genuína “síntese *a priori*” – assim como sobretudo Poincaré repetidamente enfatizou – na base do princípio da “indução completa”²⁷. Também para Weyl esse princípio não carece nem é passível de uma fundamentação maior, pois nele nada mais está representado senão a intuição matemática primordial, a intuição de que há sempre um outro²⁸. Todas as assim chamadas “provas recorrentes”²⁹ na matemática não visam a ne-

27. Henri Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Paris, 1902, e *Science et méthode*, Paris, 1909, publicado em alemão com o título *Wissenschaft und Hypothese*, Leipzig, 1906, vols. 1 e 17.

28. Cf. Weyl, *Mathematische Zeitschrift*, vol. 10, op. cit., p. 58 ss.

29. Sobre a peculiaridade metódica das “provas recorrentes”, ver, p. ex., a exposição feita por Hölder, *Die mathematische Methode*, op. cit., p. 298 ss. e 304 ss.

nhum outro objetivo senão a reconduzir determinado problema matemático a essa sua última fonte cognitiva e, com isso, ao ponto em que tal problema pode ser com certeza solucionado. Não é qualquer relação de coisas, mas sempre apenas as puras relações de postulação – relações que retornam a funções da postulação de unidade e da postulação da diferença, bem como a funções da sequência e da correlação – que podem fundamentar a aprioridade dos julgamentos matemáticos e a evidência específica que lhes é peculiar. Em suas tentativas de derivar o conceito de número do conceito de conjunto, os logicistas sempre protestaram com especial ênfase contra a crítica de que todas essas tentativas comportavam em si uma *petitio principii*; eles sempre apontaram que o sentido em que a lógica fala de “identidade” e de “diferença” não incluiria de modo algum a unidade numérica e a diversidade numérica e que, por essa razão, significaria um progresso decisivo do conhecimento se fosse possível reduzir o sentido “numérico” ao sentido puramente lógico³⁰. Porém, independentemente do modo como essa crítica da *petitio principii* é formalmente tecida, uma coisa dificilmente poderá ser contestada, a saber, que a dedução do conceito de número do conceito de classe contém em si um *ὑστερον πρότερον* no sentido epistemológico e estritamente transcendental. Para preencher o conceito de classe com um conteúdo determinado precisamos sempre investi-lo das funções mentais da postulação, da identidade e da diferença, ou seja, das mesmas relações que são necessárias para a consti-

30. Cf., p. ex., Louis Couturat, *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik*, ed. al., Leipzig, 1908, cap. 2; Russell, *Principles of Mathematics*, op. cit., p. 132 ss.

tuição do conceito de número e das quais o conceito de número pode ser diretamente derivado, sem fazer um desvio pela “classe”³¹.

3. A posição do signo na teoria da matemática

Se voltarmos agora nosso olhar uma vez mais para as diferentes tentativas de fundamentação do número empreendidas na matemática moderna, veremos que o traço mais acentuado em todas essas tentativas talvez se constitua no fato de que todas elas nos conduzem, em última escala, a um ponto em que a competência da matemática pura está ameaçada de falhar. À problemática da matemática se contrapõe finalmente uma problemática de sentido e origem totalmente diversos: a decisão parece ser tomada fora do âmbito da matemática pura e ter de ser entregue à “visão de mundo” do pesquisador individual. Paul du Bois-Reymond já fez essa inferência paradoxal em sua “teoria universal das funções”. Ele já declarou que a luta entre o “idealista” e o “empirista” não pode ser decidida a partir de critérios estritamente objetivos e universalmente válidos, mas que aqui se teria atingido um território em que o credo filosófico do indivíduo assume o seu direito. Desse modo, de fato a doutrina de Brouwer foi ocasionalmente designada como o “idealismo pensado até o fim na matemática”, ao passo que as teorias de Frege e de Russell apresentavam um inconfundível parentesco com determinadas linhas do “realismo” escolástico. Todavia, o modo como o problema entrou em uma nova fase no universalismo medieval, tão

31. Cf. Burkamp, “Klasse und Zahl in der Begriffslogik”, in *Begriff und Beziehung*, op. cit., 4.º estudo, p. 182 ss.

logo uma nova teoria, a teoria do assim chamado “terminismo”, entrou em ação na filosofia de Wilhelm von Occam, parece ainda hoje promover um desenvolvimento análogo no campo da matemática pura. Na luta pela “objetividade” da matemática surge, por assim dizer, uma mudança no *front*, tão logo o questionamento, em vez de ser direcionado diretamente aos objetos matemáticos, se volta antes aos signos matemáticos. Para além do “idealismo” e do “realismo” ergue-se agora o “formalismo” enquanto um poder autônomo. E com isso surge pela primeira vez o risco de que se extrapole o âmbito da matemática, de que definitivamente se supere um *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* metódico. A matemática parece só poder salvar e reconquistar sua ameaçada autonomia ao decidir tornar-se uma teoria pura de “signos”. Na matemática moderna, foi Hilbert quem tirou essa conclusão de modo mais preciso. Ele se colocou em forte oposição ao intuicionismo, diante do qual ele tentou reabilitar a forma “clássica” da análise e da teoria dos conjuntos. Contudo, por outro lado, o que promoveu o desenvolvimento de sua doutrina foi a extrema precaução crítica diante da livre construção dos conjuntos, bem como a desconfiança perante os modos “transfinitos” de inferência na teoria dos conjuntos. Desse modo, ele se voltou contra o intuicionismo, bem como contra o “extremo realismo conceitual”, que ele via corporificado na teoria de Frege. E, embora julgasse a ideia de Dedekind de fundamentar o número finito no infinito, no “sistema de todas as coisas”, brilhante e sedutora, frisava com muita ênfase que, por meio dos paradoxos da teoria dos conjuntos, a impraticabilidade desse caminho estaria comprovada³². Entre-

32. D. Hilbert, “Neubegründung der Mathematik”, in *Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, I, 1922, p. 157 ss. e 162 ss.

tanto, a peculiaridade da teoria de Hilbert não seria reconhecida se quiséssemos ver nela apenas uma compensação e um caminho intermediário entre dois extremos do pensamento. O que ela pretende fornecer é antes uma nova orientação global e intelectual. Conforme resalta Hilbert, a operação abstrata com quantidades e conteúdos conceituais universais induz o pensamento matemático continuamente ao erro: o que importa é romper decisivamente com esse método e encontrar um caminho no qual o pensamento não apenas possa avançar no sentido de um plano determinado e predelineado, como possa simultaneamente submeter também todos os seus passos a uma verificação. É essa instância crítica que Hilbert procura criar em sua "teoria da prova". Nela, a ideia básica da "característica universal" de Leibniz é retomada e expressa de um modo pregnante e perspicaz. O processo de "comprovação" é deslocado da esfera do pensamento conteudístico para a esfera do pensamento "simbólico". Como pré-condição para a aplicação de inferências e para a prática de operações lógicas, certos caracteres de ordem sensual e intuitiva já devem estar sempre presentes em nossa representação. É somente a partir desses caracteres que o pensamento obtém um fio condutor seguro a partir do qual ele deve prosseguir em seu movimento se ele quiser manter-se livre de todo e qualquer equívoco. Hilbert resume essa visão fundamental da seguinte forma:

Na medida em que adoto esse ponto de vista, os objetos da teoria dos números constituem para mim, em total oposição a Frege e Dedekind, os próprios signos, cuja forma podemos reconhecer de modo universal e seguro, independentemente do lugar e do tempo, bem como das condições especiais de produção do signo e, ainda, independentemente das diferenças insignificantes em sua ela-

oração. É aqui que reside a postura sólida da filosofia que julgo ser necessária para a fundamentação da matemática pura, bem como para todo e qualquer pensamento, entendimento e comunicação científica. Poderíamos dizer aqui que “no princípio era o signo”³³.

Se levarmos a sério essa postura, certamente parecerá que toda a matemática pura se reduz a um mero jogo, porque se os signos não desempenham um papel meramente intermediário, de tal modo que por meio deles determinados estados ideais de coisas são representados para nós, mas – ao contrário – se eles próprios, bem como o modo de sua combinação, ou seja, o modo por meio do qual eles se reúnem em grupos intuitivos e “fórmulas”, constituem o objeto da investigação matemática, tal investigação permanece a partir daí presa a si própria. Ela se move com perfeita segurança nesse círculo, mas tal movimento não possui mais um alvo a que vise. Para dar respaldo a essa visão fundamental, Hilbert invoca ninguém menos do que Kant. Para ele, o sentido da “estética transcendental” parece consistir no fato de que a mera lógica nunca pode criar a matemática, mas para tal criação seria sempre necessário e imprescindível apoiar-se na “intuição”. Hilbert, porém, não toma de modo algum a intuição no sentido da “intuição pura” de Kant; a intuição não é tomada como “forma *a priori*”, mas como um todo de dados concretamente sensuais.

Se a inferência lógica devesse ser segura, então teria de ser possível visualizar os objetos em todas as suas partes, e sua comprovação, sua diferenciação, sua sucessão ou sua justaposição poderiam ser simultânea e diretamente da-

33. Ibid., p. 162 ss.

das de modo intuitivo como algo que não pode mais ser reduzido a outra coisa qualquer ou que não careça de tal redução [...] Na matemática, os objetos de nossa investigação constituem os próprios signos concretos, cuja forma é imediatamente distinta e reconhecível em virtude de nossa postura³⁴.

Foi com base nessas frases que muitos rotularam o próprio Hilbert como uma espécie de “intuicionista”. Porém, essa aparente analogia desaparece tão logo nos aproximamos dos pressupostos do sistema criado por ele, pois dentro desse sistema a intuição está localizada em um lugar totalmente diferente daquele ocupado na fundamentação intuicionista da matemática e é utilizada de modo inteiramente diverso dela. Diferentemente da fundamentação intuicionista, a intuição não exerce, dentro desse sistema, um papel ativo, mas sim passivo; ela é uma espécie de “coisa dada”, não uma espécie do “dar”. Para Zsigmondy significa um princípio construtivo, cuja aplicação contínua gera uma diversidade infinita de indivíduos numéricos. Para Hilbert, a tarefa da intuição se constitui puramente do fato de que ela nos fornece certos objetos descontínuos, que são extralógicos, os quais nós simplesmente temos de aceitar como experiência imediata que precede todo pensamento³⁵. Com efeito, os signos não podem ser entendidos na matemática simbólica de Hilbert pura e simplesmente como coisas singulares, que são demonstráveis somente por meio de um simples ato da indicação, como um “esse” ou “aquele”, como um $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$. Afinal, eles podem variar muito em certas deter-

34. D. Hilbert, “Über das Unendliche”, in *Mathematische Annalen*, vol. 95, 1926, p. 170 ss.

35. Cf. *Neubegründung der Mathematik*, op. cit., p. 162 ss.

minações – por exemplo, de acordo com o material a partir do qual são construídos, de acordo com a sua cor, o seu tamanho, e assim por diante – sem com isso deixarem de ser os “mesmos” signos. Conteúdos sensuais intrinsecamente diferentes podem, portanto, funcionar como o “mesmo” signo: ainda que eles possam se diferenciar em suas partes específicas secundárias, isso não afeta o fato de eles serem reconhecidos. Entretanto, Hilbert se apegava fortemente ao princípio que estabelece que o pensamento matemático não precisa substituir qualquer “sentido” abstrato por signos, mas que ele deve se prender fortemente a eles enquanto estruturas concretamente intuitivas e orientar-se em seu caminho por meio dessas estruturas. De acordo com Hilbert, a “formalização” dos processos dedutivos da matemática deve ser efetuada até o grau em que toda contradição no pensamento se revele imediatamente no surgimento de determinadas constelações de signos. Uma vez que a teoria universal da prova tenha avançado até esse ponto, o pensamento estará eximido da necessidade de considerar os conteúdos. Eventuais contradições em que ele tenha se envolvido agora não precisam mais ser descobertas como tal por meio de um difícil processo “discursivo”, mas por assim dizer saltam imediatamente aos olhos. Onde quer que surjam fórmulas de determinado tipo proibido pela teoria universal dentro do âmbito de uma demonstração, é possível constatar nelas o aparecimento da contradição; se contrariamente ocorrer de em uma cadeia dedutiva, ainda que ampla, nunca vir a ocorrer tais fórmulas “proibidas”, então é justamente por meio disso que comprovamos e nos asseguramos de que essa cadeia está livre de contradições. É por isso que aqui parece que o “terminismo” matemático da Modernidade

é impulsionado exatamente na mesma direção que foi determinante para o desenvolvimento do terminismo lógico da Idade Média. Assim como no terminismo medieval, as palavras da língua eram vistas como sons vazios, *flatus vocis*, no terminismo moderno os signos tornaram-se figuras meramente intuitivas, que não possuem um “sentido” independente. Os opositores à teoria de Hilbert sempre voltaram a levantar objeções quanto a esse ponto. Se a matemática tivesse sua verdade assegurada por meio da teoria da prova de Hilbert – assim objetavam eles –, justamente com isso ela iria ao mesmo tempo se transformar em uma tautologia monstruosa, pois a validade que lhe é agora atribuída não é mais aquela oriunda de um conhecimento objetivo, mas sim aquela proveniente de uma mera regra convencional de jogo, e inteiramente comparável às regras válidas para o jogo de xadrez. Para os intuicionistas, uma tendência e caráter essenciais do intelecto humano estão expressos nos símbolos matemáticos; para os formalistas, tais símbolos não seriam nada além de “símbolos sobre o papel”³⁶. Mas Weyl, que levanta essa objeção, envolve a si mesmo em dificuldades assim que procura superar a tese negativa do convencionalismo e substituí-la por uma afirmação positiva. Ele procura assegurar aos símbolos matemáticos um significado objetivo a partir de dois caminhos diferentes: por um lado, considera esses símbolos tendo em vista suas aplicações físicas e, por outro, os observa como subespécie da metafísica. Se a matemática deve continuar sendo um “assunto cultural sério” – conclui

36. Cf. Weyl, “Philosophie der Mathematik”, op. cit., p. 44 ss., bem como o seu artigo intitulado “Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik”, in *Symposion*, I, p. 24 ss.

ele –, seria preciso ligar ao jogo de fórmulas de Hilbert algum sentido. Mas onde está o outro mundo ao qual os símbolos da matemática estão voltados? “Eu não o encontro a não ser que eu faça com que a matemática se funda inteiramente à física e admita que os conceitos matemáticos de número, função etc. (ou os símbolos de Hilbert) participam de modo fundamental da construção teórica do mundo real da mesma maneira que os conceitos de energia, de gravitação, de elétron e coisas do gênero”. Mas isso não é suficiente, pois também aos componentes transfinitos da matemática, que vão muito além das exigências da física, deve ser imputado um sentido independente. Não podemos renunciar à ideia de tal sentido; todavia, certamente não podemos fechar os olhos ao fato de que com isso adentramos um âmbito que não pode mais ser visto, mas em que podemos apenas acreditar.

Na teoria, a consciência consegue “saltar sobre as próprias sombras”, deixar atrás de si a matéria das coisas dadas e representar o transcendente; mas, como é evidente, apenas no símbolo. Formação teórica é algo diferente da visão intuitiva; e seu objetivo não é menos problemático do que o da formação artística. Sobre o idealismo, que é destinado a destruir o realismo ingênuo tornado absoluto pela epistemologia, ergue-se um terceiro reino [...] Se designo a visão fenomenal como conhecimento, a visão teórica repousa na fé, a fé, na realidade do próprio eu e do eu alheio, ou então na realidade do mundo exterior ou na realidade de Deus³⁷.

37. Cf. Weyl, “Philosophie der Mathematik”, op. cit., pp. 53 ss., in *Symposion*, I, p. 30 ss.

Temos aqui, diante de nós, exposta com a maior acuidade, a oposição que domina a controvérsia metódica dentro da matemática moderna. Os signos matemáticos podem ser vistos como um fim em si mesmos, ou seja, como os verdadeiros objetos do conhecimento matemático, ou então devem ser imbuídos de algum tipo de vida intelectual, sendo que parece que tal vida só lhes pode ser concedida se eles forem relacionados a algo diferente, algo que está fora deles, e se forem entendidos como representações simbólicas desse algo. Se, todavia, esse caminho for seguido, serão atribuídas às estruturas matemáticas um sentido transitório, de modo que parecerá não ser mais possível impor limites ao pensamento: do sentido transitório ele continuará a ser irrefreavelmente impulsionado ao sentido transcendental.

Agora, porém, após termos sido impelidos a esse ponto por meio da observação da situação atual do conhecimento na matemática, é importante determo-nos aqui e voltarmos a considerar nossa própria problemática fundamental. O que essa problemática nos ensinou foi justamente que a disjunção diante da qual nos encontramos não é inequívoca nem completa. No curso de nossa investigação, somos sempre novamente impelidos à visão de que o conceito genuíno e verdadeiro de "simbólico" não se submete às classificações metafísicas tradicionais, bem como aos dualismos, mas extrapola esses âmbitos. O simbólico nunca pertence ao "lado de cá" ou ao "lado de lá", ao âmbito da "imanência" ou da "transcendência", mas seu valor se constitui justamente do fato de ele superar essas oposições oriundas de uma teoria metafísica de dois mundos. Ele não é um ou outro, mas representa o "um no outro" e o "outro no um". Desse modo, a língua, o mito, a arte, cada um deles em particular, constitui uma estrutura característica e autônoma

que não obtém o seu valor ao manifestar em si uma existência externa e transcendente que de algum modo “se reflete”. Ao contrário, seu conteúdo lhes é conferido na medida em que eles (língua, mito, arte) constroem um mundo de sentidos peculiar e independente, um mundo fechado em si mesmo, de acordo com uma lei de formação própria que lhes é inerente. Assim, conforme se demonstrou, atua em todas essas formas um princípio de formação objetiva. Elas são modos do “vir a ser”, do γένεσις εἰς οὐσίαν, como dizia Platão.

Se aplicarmos agora essa visão universal ao mundo da matemática, vemo-nos também aqui livres da alternativa de reduzir os símbolos da matemática a “meros” signos, a figuras intuitivas sem sentido, ou de imputar-lhes um sentido transcendental que somente a fé metafísica ou religiosa podem alcançar. Pois em ambos os casos não iríamos encontrar o sentido que lhes é peculiar. Esse sentido não consiste no fato de que eles “são” em si próprios, ou em algo que eles “copiam”, mas numa direção específica da imagem ideal – não em um objeto exterior visado por eles, mas em determinado modo da objetivação. O mundo das formas matemáticas é um mundo de formas relativas a ordens e não a coisas. Consequentemente, sua “verdade” não pode ser determinada ao despiremos os signos em que elas estão representadas de seu sentido significativo e, por assim dizer, deixá-los ficar apenas com o conteúdo material e físico³⁸, ou então

38. Cf., p. ex., Hilbert, *Neubegründung der Mathematik*, op. cit., p. 163: “A ciência da teoria do número deve existir a partir dessa base puramente intuitiva dos signos concretos. Esses signos numéricos, constituídos pelos números e que constituem inteiramente os números, são eles mesmos objetos de nossa observação; afora isso, porém, não possuem sentido algum”.

ao revelarmos neles quaisquer objetos individuais existentes, aos quais esses signos correspondem de modo imediato. Ao contrário, o valor específico da matemática, o seu *quid juris*, só pode ser reconhecido e comprovado ao indicarmos seu lugar dentro do todo do processo de objetivação do conhecimento. Esse é um fator necessário nesse processo, mas não constitui uma parte e uma cópia de uma realidade transcendental, quer a vejamos como física, quer como metafísica. Se nos detivermos nesse ponto de vista que nos foi imposto por meio do todo de nossa investigação, as dificuldades que vimos circundar a relação da matemática com a lógica, bem como a relação da matemática com o ser “intuitivo”, são explicadas por ele. As diferenças aqui prevalecentes somente despontam de um modo verdadeiramente intenso se as entendemos e as avaliamos como diferenças entre coisas e não entre funções. O mundo da lógica, o mundo da matemática, assim como o mundo dos objetos empíricos, todos eles possuem um fundamento comum, na medida em que todos eles estão enraizados em um mesmo estrato primordial das puras formas relacionais. Sem essas formas, sem as determinações categoriais como a unidade e a diversidade, bem como a identidade e a distinção, não seria possível conceber um conceito genérico de objetos matemáticos ou uma ordem de objetos empíricos. Há, porém, determinada gradação entre o lógico e o empírico, entre a pura forma do pensamento e o objeto da experiência, e dentro dessa gradação o objeto matemático manifesta-se como um ponto de transição imprescindível. Em contraste ao objeto lógico, o objeto matemático já revela uma abundância de novas determinações concretas, pois à forma da postulação, da distinção, da relação em geral ele acrescenta determinado tipo de postu-

lação, o modo específico da postulação e da ordenação que é representado no sistema dos números e nas “sequências numéricas naturais”. No entanto, por outro lado, esse novo modo se mostra como a preparação e a pre-condição imprescindível para se chegar a uma ordenação do mundo da percepção e, com isso, para se chegar àquele objeto que denominamos o objeto da “natureza”. Entretanto, também aqui o sentido objetivo do matemático não consiste no fato de ele possuir na natureza, no mundo físico, algum tipo de correlato imediato, mas sim no fato de ele construir esse mundo de acordo com sua estrutura e, com isso, de aprender a entendê-lo de acordo com suas regras. Nesse sentido, o objeto lógico aponta para o matemático e o matemático para o empírico-físico – não porque em um sentido inteligível qualquer um possa ser visto como uma cópia ou reprodução do outro, mas porque cada um deles representa determinado estágio da postulação do objeto e porque o princípio da unidade do conhecimento comporta em si a exigência de que concebamos todos esses estágios sempre em relação com o outro e não em separado.

É somente a partir dessa intelecção fundamental que se pode obter uma resposta verdadeiramente satisfatória acerca do “valor de verdade” dos símbolos matemáticos. Então, agora, para obtermos tal resposta não precisamos aferir os conceitos matemáticos diretamente à realidade absoluta das coisas, mas a comparação se dá somente entre a forma matemática do conhecimento, de um lado, e a forma lógica e física do conhecimento, de outro. E o resultado dessa comparação nos leva, em última escala, a concluir que nenhuma dessas formas constrói por si só o “ser” objetivo e a esfera de validade objetivo-teórica, mas elas apenas as constroem em seu con-

texto e em sua intervenção mútua, de modo que, portanto, a nenhuma delas advém uma verdade e uma validade absolutamente isoladas, mas elas sempre possuem tal verdade e validade apenas no todo, nos estágios hierárquicos e no sistema do conhecimento. Não podemos, portanto, juntamente com Weyl, proceder a uma nítida cisão entre a “visão intuitiva” e a “formação teórica” e atribuir a uma o “conhecimento” e à outra a “fé”. Afinal, não há para nós “vivências” intuitivas soltas, que se constituam por si sós e que não sejam já permeadas por algum tipo de função teórica de sentido, sendo moldadas de acordo com tal função; por outro lado, também não há nada que possua meramente sentido e que não precise procurar e encontrar de algum modo o seu embasamento no intuitivo. Não somos capazes de apreender o “sentido” de outro modo senão por meio da relação com a “intuição”, assim como o intuitivo nunca pode nos ser “dado” de outro modo senão “relacionado” ao sentido. Se nos detivermos aqui, furtamo-nos assim ao risco de que o fator simbólico de nosso conhecimento se fragmente nele mesmo, bem como, de certo modo, se divida em um componente imanente e em um transcendental. O simbólico é antes imanência e transcendência em uma só coisa, na medida em que nele um conteúdo fundamentalmente suprain intuitivo se manifesta na forma intuitiva.

Com isso, o valor que uma estruturação da matemática estritamente “formalista” possui é colocado sob uma nova luz. E tal valor dificilmente pode ser superestimado; aliás, já seria demais afirmar que a matemática só poderia justificar e preservar sua antiga posição e fama de “ciência exata” se a tarefa de sua “formalização”, assim como entendida por Hilbert, pudesse ser levada verdadeiramente até o fim. Afinal, com isso ocorreria nova-

mente aquele milagre lógico que está fundado na própria essência da matemática: a questão acerca do infinito iria tornar-se acessível à solução finita, à solução por meio de processos “finitos”. O próprio Hilbert diz que o verdadeiro mérito de sua teoria é que por meio dela a ideia de infinito é metodicamente fundada e assegurada por meio do finito³⁹. No entanto, por mais imperiosamente que a perfeição da matemática possa exigir a execução e a pura seleção do ponto de vista estritamente formalista, por outro lado, esse interesse técnico-matemático não coincide com o interesse puramente epistemológico. A epistemologia precisa, em última análise, exigir novamente a unificação entre ambos os fatores básicos que a abstração matemática justificadamente distingue. De fato, do ponto de vista epistemológico, “formalismo” e “intuicionismo” não são autoexcludentes e não estão separados um do outro, pois é precisamente aquilo que, de acordo com seu sentido, é apreendido na intuição pura que precisa ser retido e preservado pelo processo da formalização, e que precisa, como um bem sempre acessível, ser incorporado ao pensamento. Nesse sentido, já Leibniz, um dos mais consistentes defensores do ponto de vista estritamente formalista, não separou o conhecimento “intuitivo” do conhecimento “simbólico”, mas, ao contrário, uniu-os de modo indissolúvel. Segundo ele, o conhecimento intuitivo cria os fundamentos da matemática, ao passo que o conhecimento simbólico faz com que possamos avançar desses fundamentos até as conclusões, seguindo uma cadeia ininterrupta de provas. Nesse processo, o pensamento não precisa manter uma

39. Cf. o artigo “Über das Unendliche”, op. cit., in *Mathematische Annalen*, vol. 95, 1926.

visão contínua das relações ideais em si: em longos trechos ele pode se contentar em substituir uma operação feita com os signos por uma operação feita com ideias. Porém, com certeza ele finalmente atingirá um ponto em que questionará o “sentido” dos signos, um ponto em que exigirá uma interpretação do conteúdo daquilo que está expresso e representado nos signos. Desse modo, Leibniz compara o simbolismo matemático ao telescópio ou ao microscópio. Por mais que ambos aparelhos incrementem a visão humana, tal visão não pode ser substituída por eles. Enquanto uma forma de visão intelectual, o conhecimento matemático está baseado em uma função original e independente da razão que utiliza o caráter simbólico apenas como um instrumento. Mesmo a vasta ampliação e o extremo aprofundamento que o formalismo matemático experimentou através de Hilbert não nos impele, até onde vejo, a revogar essa situação fundamental. Isso porque, segundo Hilbert, a construção e a ampliação de seu sistema de signos não teriam sido possíveis se, nesses processos, ele não tivesse tomado como base os conceitos de ordem e de sequência. Mesmo quando são tomados como meros signos, os números de Hilbert constituem sempre signos posicionais: eles são equipados com determinado “índice” que torna identificável o modo como se sucedem, ou seja, sua sequência. Portanto, mesmo quando não vemos os signos individuais de outro modo senão como objetos extralógicos descontínuos dados puramente pela intuição, tais objetos, em sua totalidade, não estão simplesmente colocados um ao lado do outro como elementos que são independentes entre si, ao contrário, eles possuem determinada articulação. Se partirmos de um signo inicial O , chegaremos por meio de determinada progressão a um signo O' seguinte, e

desse a um O'' , e assim por diante. Em última escala, isso nada significa senão que, para que os signos individuais sejam seguramente distinguidos um do outro, é preciso que se mantenham separados em determinada ordem; esse ato de mantê-los separados, no fundo, já é uma “enumeração”, tomando-se esse termo no sentido de seu conteúdo. Os traços que utilizamos para separar o O do O' , o O' do O'' etc. funcionam aqui já como números no sentido de uma derivação puramente “ordinal” do conceito de número. No geral, podemos dizer que o pensamento intuitivo fornece à edificação da matemática o seu alicerce, ao passo que o pensamento simbólico, por sua vez, amplia e confere firmeza a essa edificação. Pelo ponto de vista da epistemologia, ambas tarefas de certo modo pertencem a diferentes níveis. Para Hilbert, vale a proposição “No princípio era o signo”, porque e na medida em que ele vê como a tarefa essencial de sua teoria evitar o erro de manter o pensamento matemático a salvo de contradições. Mas aquilo que contribui para se precaver desse erro não constitui necessariamente a base plena e satisfatória da verdade. Tal base só pode, em última análise, ser encontrada em determinadas sínteses do pensamento que alicerçam a construção de certo âmbito de objetos e que possibilitam que esse âmbito seja governado por leis universais. Ao lado de uma lógica analítica, que fornece uma completa e consistente visão geral daquilo que é encontrado, bem como das relações sistemáticas que ele trava, Leibniz pleiteou uma *logica inventionis*, uma lógica da invenção. No sentido de se proceder à diferenciação, pode-se dizer que o formalismo se constitui como um instrumento imprescindível para a lógica daquilo que já foi encontrado, mas não revela, por sua vez, o princípio do “encontrar” matemático. Em algumas

ocasiões, Hilbert diz que sua teoria tinha como objetivo colocar o poder central da matemática a salvo de quaisquer rebeliões, tais quais aquelas que foram empreendidas contra a análise clássica⁴⁰. Contudo, ainda que a teoria da prova conseguisse alcançar plenamente esse seu objetivo, os lógicos e os epistemologistas continuariam tendo o direito de questionar se essas forças, que aqui são mobilizadas para proteger o poder central da matemática, são as mesmas que fundamentaram e que continuaram ampliando e fortalecendo o domínio da matemática no reino do intelecto humano. O formalismo é um instrumento incomparável para a “disciplina” da razão matemática; ele, porém, não é capaz de explicar por si mesmo o seu conteúdo nem consegue justificá-lo em um sentido transcendental.

Por outro lado, uma das tarefas essenciais do formalismo é o fato de ele assumir um problema com o qual a filosofia da matemática tem lutado continuamente desde a sua retomada por Descartes, e de ter dado a ele uma solução definitiva. Descartes distingue duas fontes básicas da certeza matemática: a intuição e a dedução. A intuição forneceria os princípios que não são capazes nem carecem de uma fundamentação maior, visto que estão iluminados diretamente pela “luz da razão”. Tal luz não admite uma diminuição ou um escurecimento: aquilo que ela em geral apreende é, portanto, apreendido de modo total e indiviso, com absoluta clareza e certeza. O contrário, porém, ocorre com aquelas proposições que não são autoevidentes, mas que por meio de um processo indireto de comprovação podem ser derivadas de axiomas evidentes por si sós. Aqui é necessário que o

40. Cf. *Neubegründung der Mathematik*, op. cit., p. 160 ss.

pensamento proceda de modo puramente discursivo: ele não engloba numa visão panorâmica as ideias ligadas por ele, não as reúne em uma só visão, mas as une por meio de um número maior ou menor de membros intermediários que se coloca entre eles. Visto, porém, que esses membros intermediários nunca se apresentam à mente numa verdadeira unidade, ou seja, “de uma só vez”, sendo que, ao contrário, a mente só consegue progredir de um para outro de modo sucessivo, ela se submete, em meio a esse processo sucessivo, à incerteza ligada a todo devir. Ao ir avançando de um membro da demonstração para o seguinte, a mente não pode perder de vista o membro precedente, mas, ao contrário, tem de reproduzi-lo, e, por outro lado, ela nunca consegue se certificar totalmente da exatidão dessa reprodução. Em vez de contar com a certeza da intuição, a mente conta agora com a fidelidade da memória, ficando com isso à mercê de uma função cognitiva que em princípio está exposta a toda e qualquer dúvida. Assim, a dúvida metódica de Descartes culmina no dito que prescreve que não se deve confiar em nenhuma faculdade da mente se já tivermos experimentado, ainda que somente em uma única ocasião, o fato de que ela pode nos induzir a falácias e falsas inferências. E que faculdade estaria mais exposta a tais falsas inferências senão a faculdade meramente reprodutiva, a certeza da memória?

Desse modo, agora a dedução e, com ela, o cerne do processo matemático de demonstração são certamente ameaçados pelo ceticismo. Aqui se impõe aquela ficção cartesiana do “malvado demônio” que poderia nos enganar e nos induzir a erro mesmo nas deduções aparentemente mais seguras, pois mesmo quando todas as regras do pensamento são aplicadas com correção formal,

ainda assim continua existindo a possibilidade de que os conteúdos do pensamento, em vez de serem repetidos com determinação idêntica, modifiquem-se de modo imperceptível e, de certo modo, nos enganem furtivamente. É sabido que para Descartes não há uma saída epistemológica desse labirinto, mas apenas uma saída metafísica: a invocação da “veracidade de Deus”, em vez de sanar verdadeiramente e resolver a dúvida, apenas a sufoca. Mas é justamente nesse ponto que Leibniz introduz o desenvolvimento da técnica e da metodologia da prova matemática. A perspectiva puramente histórica mostra como o ceticismo de Descartes contra a certeza do processo dedutivo se tornou a força motriz da “teoria da prova” de Leibniz. Se a prova matemática devesse ser verdadeiramente concludente, se devesse possuir uma força realmente convincente, então ela deveria se desvencilhar da esfera da mera certeza da memória e ir além dela. Em lugar da sucessão dos passos do pensamento deveria haver uma simultaneidade de visões gerais. Somente o pensamento simbólico é capaz de realizar tal feito. Isso porque, em virtude de sua própria natureza, ele não opera com os próprios conteúdos do pensamento, mas correlaciona a todo conteúdo do pensamento determinado signo, e é por força dessa correlação que se atinge a condensação que torna possível concentrar todos os membros de uma complexa cadeia de provas em uma única fórmula e englobá-los em uma só visão como uma totalidade articulada. É essa ideia básica da “característica de Leibniz” que foi retomada por Hilbert em sua “formalização” dos processos dedutivos lógicos e matemáticos e que agora, graças à ampliação do âmbito da matemática, bem como do refinamento e aprofundamento extraordinários de seus instrumentos conceituais, parece

por fim estar suficientemente amadurecida para que possa ser de fato posta em prática. Entendemos agora por que Hilbert deu tanta ênfase ao fato de os objetos aos quais as inferências matemáticas se relacionam precisarem ser constituídos de tal forma que possam ser perscrutados em todas as suas partes e reconhecidos de modo universal e seguro. Não são as coisas, mas somente os signos que tornam possível tal “reconhecimento”, e com isso livram o pensamento dos riscos e da ambiguidade de uma mera reprodução.

4. Os “elementos ideais” e sua significação para a estruturação da matemática

Se deixarmos agora a teoria da prova matemática e nos voltarmos novamente para o âmbito do objeto matemático, questionando quais são as forças mentais que se mostraram atuantes na estruturação desse âmbito, veremos que é especialmente o desenvolvimento do conceito de limite e a teoria dos “elementos ideais” que despontam como fatores básicos metodicamente importantes. No que concerne ao conceito de limite, ele pertence também àqueles conceitos fundamentais que, antes de terem seu acesso ao âmbito da ciência, foram descobertos na esfera do pensamento filosófico e, dentro dessa esfera, vivenciaram sua primeira definição. Número e limite aparecem como conceitos recíprocos na filosofia de Pitágoras. Com isso, se é que se pode de algum modo falar aqui em um “antes” ou um “depois”, ao limite coube uma primazia lógica e metafísica em relação ao número. O número só obtém sua posição decisiva e sua significação básica no sistema pitagórico, ao representar sozinho a possibilidade de satisfação do postulado que está

expresso no conceito de limite. “Limitado” e “ilimitado”, πέρας e ἄπειρον constituem dois polos do ser, bem como os dois polos do conhecimento. No entanto, o poder do número sobre o ser se funda no fato de ele fazer a ligação entre esses dois polos. À medida que o indeterminado e o infinito são inseridos na ordem do número, eles se submetem ao poder da forma. A partir dessa síntese surge e se estabelece toda a harmonia do universo. Para os pitagóricos, a certeza dessa harmonia não é afetada por nenhuma dúvida: ela constitui antes o fato primordial sobre o qual todo conhecimento filosófico e todo conhecimento matemático repousam. Entretanto, faz parte da essência do próprio conhecimento filosófico que ele, com o tempo, não possa se apoiar nesse fato sem transformá-lo em um problema. Platão levou a cabo essa transformação. Também para ele o limitado e o ilimitado formavam as duas determinações básicas em torno das quais todo o seu pensamento girava. Nas obras produzidas na maturidade, ele designou esse dualismo entre πέρας e ἄπειρον justamente como o ponto de origem de tudo o que é “lógico”, como o próprio “*phátos* do conceito”, eterno e imortal. No entanto, a tensão existente entre os dois polos que se contrapõem intensifica-se agora de modo essencial. Afinal, a oposição entre “determinação” e “indeterminação” comporta agora a outra oposição que, segundo a doutrina básica de Platão, existe entre o mundo das ideias e o mundo dos fenômenos. Entre esses dois mundos nunca é possível uma “harmonia” verdadeira no sentido estrito da palavra, pois está implícito no sentido de ideia que não pode haver nenhum fenômeno que lhe seja verdadeiramente “congruente”. A relação entre esses dois mundos sempre engloba, portanto, a necessária distância entre eles, bem como

sua “diferença” fundamental. E nenhuma “participação” do fenômeno na ideia é capaz de transpor esse abismo, é capaz de extinguir o fator do ἑτερότης. Para Platão, é a partir dessa oposição primordial que sempre volta a irromper a oposição entre o mundo do conhecimento e o mundo da existência empírica. De acordo com sua forma e sua essência, todo conhecimento está voltado para a determinação, ao passo que toda a existência como tal está relacionada com a indeterminação. Se no conhecimento o pensamento repousa em um ser fixo e definitivo, na existência prevalece o fluxo do devir, que nunca pode ser contido nem confinado em limites estreitos⁴¹.

Do ponto de vista histórico e sistemático, é notável e digno de reflexão não apenas o modo como essa solução platônica dominou durante séculos a problemática da metafísica, mas também como exerceu continuamente sua influência dentro do âmbito da matemática científica. Ainda no século XIX, Paul du Bois-Reymond suscitou, em seu livro sobre a “teoria universal das funções”, a questão da verdade para o objeto matemático quase totalmente no modo platônico. No entanto, ele ousou não dar a essa questão uma resposta definitiva e inequívoca, mas deixou aberta a escolha entre duas tendências fundamentais de observação que são opostas entre si, a saber, o “idealismo” e o “empirismo”. O idealismo, segundo ele, trilha o caminho da “transcendência”; o empirismo, o da “imanência”. O empirismo vê no número um meio de determinação; contudo, ele não leva a determinação mais além do que até onde a natureza dos objetos da experiência permite. A natureza continua para ele sempre ligada aos limites que toda medição factual e

41. Cf. Platão, *Filebo*, p. 15B ss.

concreta lhe impõe. O processo de medição pode ser sempre refinado e aprimorado, mas não pode ser conduzido para além de todos os limites dentro dos quais ainda é possível uma distinção intuitiva, sem com isso perder o seu sentido inteligível. O idealista, por sua vez, parte de uma concepção e definição do “sentido” matemático que declara que tal sentido é livre e fundamentalmente independente de todas as condições de verificação empírica. Para ele, uma estrutura como a de uma fração decimal infinita e não periódica não apenas é determinada até o grau ao qual o cálculo real de seu valor é respectivamente impelido; ao contrário, ele lhe atribui ainda uma determinação objetiva plena e universal, um ser em si. Pela teoria de Bois-Reymond, a oposição que surge com isso, se puder de algum modo ser solucionada, com certeza não o será por meio de uma solução puramente matemática: ela pertence a um âmbito em que não mais o conhecimento matemático, mas sim a “crença” filosófica tem a última palavra⁴².

Por mais estranho e paradoxal que esse julgamento possa parecer à primeira vista, ele parece ter sido em grande escala confirmado pelo desenvolvimento que a teoria do conhecimento matemático viveu nessas últimas décadas. Isso porque, na questão acerca da verdade e da validade dos “elementos ideais”, a matemática parece ainda estar sempre dividida em dois campos: um representado pela visão “nominalista” e o outro pela visão “realista”, sem que até agora tenha sido apontado um caminho para a solução baseada em critérios puramente

42. Para mais pormenores a esse respeito, ver a teoria de Bois-Reymond; e sobre a crítica epistemológica dessa teoria, ver meu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., p. 162 ss.

matemáticos. Alguns pesquisadores de destaque falam como se aqui se tratasse de uma questão cuja resposta, em vez de ser obtida a partir da consciência lógica da matemática, seria obtida apenas a partir da consciência ética do matemático e de sua "visão de mundo". Por outro lado, do ponto de vista epistemológico, esse deslocamento do ponto central da questão da verdade matemática torna-se tanto mais questionável à medida que mais amplo é o espaço e maior é a significação que os "elementos ideais" foram adquirindo na estruturação da matemática moderna. Certamente não faltaram tentativas de limitar e mesmo de suprimir completamente essa sua importância. É sabido que Kronecker preconizava que todo número foi criado por Deus e que tudo o mais, por sua vez, seria obra do homem. Contudo, se acompanharmos o desenvolvimento do pensamento matemático desde a Antiguidade até o presente, parece ter sido justamente essa "obra humana" que conferiu a tal pensamento os seus maiores triunfos. Com base nessa problemática, sempre volta a surgir o desejo de colocar em segurança os elementos ideais, cuja aplicação e fecundidade não deveriam ser questionados, e de ancorá-los nos últimos fundamentos do pensamento matemático.

Recentemente, foi Hilbert quem voltou a enfatizar acentuadamente que uma real elaboração da teoria da matemática nunca é possível se não nos decidirmos a "juntar" os enunciados "ideais" aos enunciados "finitos" da matemática. O direito a uma tal reunião é suficientemente assegurado ao matemático se ele, por um lado, mostrar que os novos objetos por ele adotados obedecem às mesmas leis formais de combinação que foram fixadas para os antigos objetos, bem como se ele, além disso, conseguir comprovar que a adição dos novos ele-

mentos ideais nunca pode dar origem a contradições na esfera antiga e mais restrita. Desse modo, as relações que são estabelecidas para os elementos antigos por meio da eliminação dos elementos ideais continuam sendo válidas nas esferas antigas⁴³. Mas aqui a crítica filosófica do conhecimento precisará estabelecer uma outra exigência mais severa. Ela não pode se contentar com o fato de os novos elementos provarem estar no mesmo patamar dos antigos de um modo tal que eles estabeleçam com tais elementos uma combinação livre de contradições, bem como com o fato de os novos elementos simplesmente se posicionarem ao lado dos antigos e poderem se afirmar nessa justaposição. Essa combinabilidade meramente formal não iria por si só fornecer a garantia de uma união verdadeiramente íntima, para uma estruturação lógica e homogênea da matemática. Ao contrário, tal estruturação somente é produzida e assegurada se mostrarmos que os novos elementos não são simplesmente “juntados” aos antigos como estruturas de um outro tipo e origem, mas constituem um desdobramento sistematicamente necessário dos antigos. E a comprovação dessa conexão, por sua vez, só pode ser realizada se demonstrarmos que entre os elementos novos e os antigos existe de certo modo um parentesco primordial lógico. Afinal, os novos elementos nada trazem aos antigos que já não esteja contido no sentido original desses últimos ou que já não lhes seja implícito. E, se assim o é, devemos esperar que os novos elementos, em vez de alterar fundamentalmente esse sentido ou então substituí-lo por

43. Cf. Hilbert, no artigo “Über das Unendliche”, op. cit., in *Mathematischen Annalen*, vol. 95, 1926, p. 174 ss. e 179 ss.

outra coisa, façam antes com que ele atinja um desenvolvimento pleno e uma elucidação total. E, se observarmos particularmente a peculiaridade dos “elementos ideais” na forma como eles foram sucessivamente se evidenciando ao longo da história da matemática, tal esperança nunca será frustrada. Todo passo que ampliou o âmbito da matemática, bem como a esfera de seus objetos, constitui ao mesmo tempo um passo no caminho de uma fundamentação básica mais profunda e de um aprofundamento de seus fundamentos. É pelo fato de ambas as linhas de pesquisa darem suporte uma à outra que a coesão interna da matemática não é ameaçada pelo contínuo crescimento de sua estrutura, mas, ao contrário, afirma-se de modo mais claro e mais intenso. Isso porque aqui toda nova extensão, toda ampliação se equipara a uma intensificação lógica. Uma vez assegurado um fator concreto, ele não fica se “espalhando” pela superfície; ao contrário, em todo novo círculo de objetos é obtida uma crescente solidez e uma fundamentação mais profunda do fator global, da “verdade” matemática como tal. Por fim, devemos também colocar a tarefa decisiva dos “elementos ideais” sob essa perspectiva e, a partir dela, compreender e justificar tal tarefa. Com isso, porém, surge nesse ponto uma notável reviravolta da tarefa da epistemologia. Afinal, olhando com mais acuidade, agora essa tarefa não mais consiste em fazer com que os elementos novos remontem aos antigos nem em “explicá-los” a partir desses últimos, mas em utilizar o novo como um meio intelectual, por força do qual a verdadeira significação do antigo é primeiramente apreendida de fato e por força do qual o antigo pode ser reconhecido na universalidade e profundidade nunca antes alcançada de sua essência. Nesse sentido, pode-se dizer que o caminho lógico

da matemática não segue no sentido de conquistar para os elementos ideais um direito e um espaço próprios junto aos demais elementos; ao contrário, o que se pode dizer é que a matemática encontra nos elementos ideais o verdadeiro objetivo de sua formação conceitual, obtendo um entendimento crítico daquilo que essa formação conceitual é e pode ser. Ainda que admitíssemos que a *ratio essendi* dos elementos ideais precisa ser buscada no âmbito dos elementos antigos, a *ratio cognoscendi* dos antigos ainda permanece assentada nos elementos ideais, pois esses elementos significam o descobrimento de um estrato primordial do pensamento matemático em que não apenas esse ou aquele âmbito individual de objetos matemáticos têm suas raízes, mas em que o processo mental da objetivação matemática está enraizado. Na postulação dos elementos ideais, esse processo não toma um caminho absolutamente novo; ao contrário, desvincula-se apenas de certos limites “casuais”, aos quais inicialmente ainda estava ligado, tornando-se assim verdadeiramente consciente de seu poder total e de sua plena amplitude.

Em todos os âmbitos específicos em que a introdução de elementos ideais comprovou sua importância, podemos acompanhar esse processo característico de desvinculação, de emancipação lógica. O pensamento não pôde aqui temer o caminho através do aparentemente “impossível”, pois somente por meio desse caminho ele pôde ser conduzido a uma visão global verdadeiramente livre e universal sobre suas próprias possibilidades, possibilidades essas que se encontravam inicialmente fechadas nele mesmo. A descoberta do “imaginário” na matemática e as diferentes tentativas que foram empreendidas no sentido de encontrar uma justificativa lógica para ele representam um exemplo clássico dessa

tendência básica do pensamento matemático. Ao surgir pela primeira vez na história da matemática, o “imaginário” aparecia como um completo estranho e intruso. Esse estranho, porém, foi gradualmente conseguindo obter seu pleno direito cívico, e também é primeiramente por meio dele que é obtido um conhecimento ainda mais profundo dos princípios e dos fundamentos da constituição da matemática. Desse modo, Hermann Grassmann, pelo uso dos números que ele fazia por meio de escolhas arbitrárias de muitas unidades, criou um novo conceito de geometria como uma “teoria da extensão” verdadeiramente universal. Por outro lado, evidenciou-se que somente por meio da introdução das grandezas imaginárias pôde ser obtido o acesso a uma sistematização real da álgebra, e somente por meio dessa introdução pôde ser rigorosamente obtida a prova para o “teorema fundamental da álgebra”. Em todos esses casos, a pedra de toque lógica para a justificação do novo elemento se constitui do fato de que a nova dimensão da observação, que adentramos com ele, não nos distancia das relações que prevalecem dentro da antiga dimensão; ao contrário, o que ela faz é aumentar essencialmente a acuidade de nossa visão dessa antiga dimensão. A retrospectão que fazemos da antiga esfera a partir da nova que nos foi aberta faz com que essa antiga esfera seja inteiramente descerrada a nosso pensamento e nos ensina a conhecer e entender suas formas estruturais mais refinadas. Assim, foi o conceito de número complexo que fez com que uma grande quantidade de relações até então desconhecidas entre grandezas “reais” fosse descoberta e comprovada com verdadeira universalidade. Portanto, não apenas uma nova esfera do objeto matemático foi aberta com esse conceito, como sobretudo também uma nova perspectiva

intelectual foi obtida, perspectiva essa que tornou visível e compreensível, de modo totalmente diferente do que era até então, o conjunto de leis que regem os números reais. Aqui é confirmado dentro do âmbito da matemática o dito de Goethe de que todo novo objeto, se observado de modo correto, inaugura em nós ao mesmo tempo um novo órgão de visão. A descoberta de Kummer dos números ideais teve, por exemplo, a mesma atuação dentro da teoria dos números. Dentre todos os números algébricos surgem agora determinadas leis de divisibilidade numa forma surpreendentemente simples e por meio da qual se tornou possível unir campos numéricos que à primeira vista pareciam não possuir nenhuma interconexão em totalidades ideais, em “corpos numéricos” determinados. E, além disso, vemos que a teoria da divisibilidade do número inteiro, assim como foi aqui fundamentada, não ficou restrita a esse campo de aplicação original, mas se estendeu quase completamente a um outro âmbito, a saber, o da teoria das funções racionais. Assim, se dirigirmos nosso olhar para a história da matemática, a introdução dos elementos ideais prova estar em toda parte “justificada pelo fato”. No entanto, a epistemologia certamente não pode se deter nesse mero fato, mas tem de questionar sua possibilidade, pois a relação aqui revelada entre as várias esferas do objeto matemático não é de modo algum uma relação simples, que pode ser compreendida à primeira vista. Na matemática, os novos objetos não surgem simplesmente ao lado dos antigos, mas, ao contrário, eles modificam e transformam o aspecto dos antigos, cunhando neles uma nova forma cognitiva, e isso continua sendo um fenômeno intelectual peculiar que só pode ser interpretado e explicado se recorrermos ao fator original de toda a formação do objeto matemático.

Na realidade, a chave do verdadeiro entendimento do assim chamado elemento “ideal” deve ser procurada no fato de que a idealidade não tem início apenas com ele, mas é somente nele que ela desponta com intensidade pregnante e com ênfase especial. Afinal, não há um único conceito verdadeiramente matemático que se refira pura e simplesmente a objetos dados ou encontrados de antemão; ao contrário, para de algum modo encontrar seu lugar dentro da esfera da matemática, todo objeto tem de conter em si um princípio de “produção sintética”. Aqui, o que sempre vem em primeiro lugar é a postulação de uma relação universal e é apenas a partir de sua inteira aplicação em todos os aspectos que a esfera particular dos objetos se desenvolve, no sentido de uma definição genética. Por essa razão, no fundo, a introdução de elementos ideais, ainda que complexos, somente dá continuidade a um processo que já tinha sido iniciado e antecipado nos primeiros elementos da matemática. Hilbert também aponta para o fato de que o método ao qual os elementos ideais devem sua origem pode ser encontrado na geometria elementar⁴⁴. Isso porque em ambos os casos é necessário o mesmo ato lógico fundamentalmente idêntico do pensamento. Esse ato consiste em reunir uma grande quantidade de relações possíveis em um único “objeto”, representando-as nesse objeto. Sem essa representação ideal nenhum objeto matemático, ainda que muito simples, é possível. Por essa razão, embora os elementos “ideais”, no sentido específico do termo, possam ser designados como “objetos de ordem superior”, não existe, contudo, uma separação abismal entre eles e os objetos “elementares”. Tanto em um

44. Hilbert, “Über das Unendliche”, op. cit., p. 166 ss.

quanto no outro atua o mesmo processo; a diferença reside apenas no fato de que nos elementos ideais esse processo desponta, por assim dizer, na forma de extrato, ou seja, em sua pura quintaessência. Afinal, a relação de ordem já não se mostrou no “mais simples” objeto da matemática pura concebível, na construção da “sequência dos números naturais” como a primeira relação, ao passo que aquilo que nela é ordenado se evidenciou como uma relação secundária e derivada? Uma vez que tenhamos notado isso, nada nos impedirá de estender essa relação de ordem também para além do âmbito dentro do qual ela primeiramente foi estabelecida. Evidencia-se agora que sua significação, sua energia criativa não se exaure nesse seu trabalho, nem se finda nele. O processo em que a formação do número em última escala se baseia não se extingue na simples construção do número inteiro, ainda que este já represente uma estrutura infinita e infinitamente múltipla. Ao contrário, todo novo sistema de relações que se encontra dentro dessa estrutura, ou seja, que é derivado dessa relação produtiva primordial, torna-se ele mesmo novamente ponto de partida para uma nova postulação, bem como para novos grupos de postulações. O objeto não se submete aqui a nenhuma condição senão àquelas da própria síntese matemática: ele *é* e subsiste enquanto a síntese matemática tiver validade. E o que decide sobre essa validade não é uma “realidade” exterior, uma realidade transcendental de coisas, mas unicamente a lógica imanente das relações matemáticas em si. Com isso apreendemos o princípio simples a que podem, em última análise, remontar a validade e a verdade de todos os elementos ideais. Se mesmo as estruturas elementares da matemática, se mesmo os números aritméticos simples, bem

como os pontos e as retas da geometria, não podem ser entendidos como “coisas” individuais, mas são sempre definidos apenas como membros de um sistema de relações, também assim pode-se dizer que os elementos ideais constituem “sistemas de sistemas”. Eles não são compostos a partir de nenhum outro material mental senão daqueles objetos elementares, entretanto eles se diferenciam desses últimos apenas no tipo de composição, no maior refinamento de sua complexidade conceitual. Consequentemente, os julgamentos que proferimos acerca dos elementos ideais podem ser sempre formulados de tal modo que permita que eles sejam novamente transformados em julgamentos relativos à primeira classe de objetos, exceto pelo fato de que agora não são mais os objetos individuais, mas sim grupos e totalidades que funcionam como sujeitos desses julgamentos. Assim, por exemplo, em vez de tomarmos todo “número irracional” como uma simples “coisa” matemática, que existe e que se define por si só, podemos defini-lo como um “corte”, no sentido da conhecida derivação de Dedekind, ou seja, como uma subdivisão total do sistema dos números racionais, sendo que esse sistema é pressuposto como um todo e como tal é inserido na explicação do número irracional. Assim, a “ampliação” do campo original do número não ocorre ao se acrescentar aos indivíduos já existentes indivíduos novos e diferentes, mas ao computarmos, em vez desses indivíduos, diversidades infinitas e segmentos numéricos, de tal forma que são esses segmentos que constituem o novo conceito de “número real”⁴⁵. Geralmente,

45. Em relação a essa definição do conceito de “número real” como um segmento de número, ver especialmente Russell, *Principles of Mathematics*, op. cit., p. 270 ss., bem como sua *Introduction to Mathematical Philosophy*, op. cit., p. 72 ss.

veremos que todo “novo” tipo de número a cuja formação o pensamento matemático se vê impelido pode ser sempre definido por um sistema de números de um tipo já existente, bem como substituído em sua aplicação por esse sistema⁴⁶. Isso aparece já na introdução de fração, pois a fração não pode – assim como ressaltou J. Tannery – ser explicada como uma reunião das mesmas “partes da unidade”, visto que a unidade numérica como tal não admite nenhuma divisão ou fracionamento; ao contrário, a fração precisa antes ser tomada como uma síntese, um conjunto (*ensemble*) de dois números inteiros que se encontram em determinada relação de ordem entre si. Tais “sínteses” formam então um novo tipo de objeto matemático que pode ser definido com base na igualdade, na determinação de maior ou menor, e em relação ao qual podem ser aplicadas as operações aritméticas específicas de adição, subtração etc.⁴⁷. Também a introdução dos elementos ideais na geometria baseia-se no mesmo princípio. Na “geometria de posição” de Staudt foram introduzidos elementos “irreais” da seguinte forma: inicialmente, de um grupo de retas paralelas é selecionado um fator, em relação ao qual todas as retas pertencentes ao grupo devem estar ajustadas, e esse fator é fixado como a “direção” comum delas. Do mesmo modo é atribuído a todos os planos paralelos entre si um atributo idêntico, uma “posição” comum. A formação do conceito parte então da visão de que uma reta é totalmente determinada não apenas por dois pontos, mas igualmente por um

46. Para mais pormenores a esse respeito, ver, p. ex., Hölder, *Die mathematische Methode*, op. cit., p. 209 ss.

47. Jules Tannery, *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable*, Paris, 1996, p. VIII; ver também Voss, *Über das Wesen der Mathematik*, op. cit., p. 36 e notas.

ponto e uma direção, e que um plano, em vez de ser definido por três pontos, também pode ser definido por dois pontos e uma direção ou por um ponto e duas direções e, ainda, finalmente, por um ponto e uma posição. Desse modo, Staudt se viu levado a afirmar a equivalência lógica de uma direção com um ponto e de uma posição com uma reta⁴⁸.

Também aqui, consequentemente, não é necessário introduzir os elementos “irreais” como indivíduos que supostamente teriam, ao lado dos pontos “reais”, algum tipo de existência misteriosa; porém, a única coisa que pode ser afirmada em relação a eles, no sentido de uma verdade significativa do ponto de vista lógico e matemático, não se refere a outra coisa senão à existência de relações que neles se corporificam e são por eles expressas. Entretanto, certamente o pensamento simbólico da matemática não se contenta em apreender essas relações apenas *in abstracto*, mas requer e cria para o estado de coisas lógico-matemático, que está presente nelas, determinando signo e por fim passa a tratar esse signo novamente como um objeto matemático totalmente válido e legítimo. O direito a essa transposição não pode ser questionado, bastando apenas que lembremos que desde o início os “objetos” da matemática não são a expressão de algo concreto, com existência substancial, mas pretendem ser e podem ser apenas expressões de função, “signos de ordem”. Por essa razão, todo avanço no sentido de novas e mais complexas relações de ordem cria, no fundo, um novo gênero de “objetos” matemáticos, que não se conectam com o antigos por qualquer tipo de “semelhança” intuitiva, ou pelo fato de possuírem uma “carac-

48. Karl G. C. von Staudt, *Geometrie der Lage*, Nuremberg, 1847.

terística" comum que possa ser indicada de modo isolado, mas pelo fato de tais objetos serem afins e homogêneos do ponto de vista lógico, visto que são formados e constituídos de acordo com um princípio lógico essencialmente idêntico. Uma outra "similaridade", uma "similaridade" mais profunda, uma "homogeneidade" estrita, porém, na forma como é aqui garantida, não pode ser exigida nem esperada, pois o "modo" de todo objeto matemático não precede o princípio de sua produção, mas somente é determinado por meio da relação produtiva na qual ele se baseia.

Porém, o fato de ser possível tal concentração, tal convergência de todo um sistema de enunciados matemáticos em um único ponto é algo que pertence aos fatores mais frutíferos, aos fatores realmente decisivos da formação do conceito e da teoria matemática em geral. Afinal, é somente com isso que o método matemático consegue dominar a infinidade de formas que são produzidas a partir de seus próprios fundamentos e lidar com sua crescente diversidade e riqueza. O método matemático não precisa mais fazer com que essa infinidade se dilua em uma universalidade genérica vaga; ao contrário, ele pode tomá-la antes como totalidade e determinação concretas, visto estar seguro de poder dominá-la e penetrá-la justamente nessa concretude. Toda ciência que não produz de modo sintético e construtivo o âmbito de seus objetos, mas que de alguma forma "encontra" tais objetos de modo empírico, não consegue trazer a diversidade de seus objetos para sua perspectiva metódica de outro modo senão, por assim dizer, examinando cada um deles passo a passo. Tal ciência tem de apreender essa diversidade na forma como ela se apresenta imediatamente ao conhecimento empírico; ela tem de colocar lado

a lado as percepções e as observações, e a reunião de todas essas especificidades em um todo sistemático é sempre exigida. Essa exigência em si continua, no entanto, sendo uma antecipação do pensamento, um tipo de *petitio principii*. Cada novo aspecto da pesquisa empírica descortina um novo “lado” do objeto. A direção no sentido do todo, que também aqui deve permanecer sempre preservada, na medida em que o pensamento empírico não é entendido como mero tatear no escuro, mas como um *pensar*, como função que requer e impõe unidade, mostra que as partes separadas se “completam” afinal em um tipo de imagem global, e essa completude em si sempre mantém aqui um caráter transitório. No final, os dados mostram-se tão somente como “fragmento em fragmentos”, pois o pensamento não parte da apreensão original de um todo, para então desenvolver esse todo em suas determinações particulares, mas procura gradativamente construir um todo ao comprimir sutilmente os dados empíricos particulares. Também a matemática não seria uma ciência sinteticamente progressiva se seu patrimônio total já estivesse “pronto” diante dela desde o princípio, e se fosse possível lançar sobre ele, desde o início, uma visão geral e abrangedora. Também o seu progresso intelectual consiste em um contínuo avanço a novas áreas até então desconhecidas e inacessíveis. Com cada novo instrumento mental que ela cria para o pensamento abrem-se para ela novas determinações em seu âmbito de objetos. Desse modo, o trabalho da matemática nunca consiste em uma mera dissecação, em um desdobramento analítico de algo já conhecido, mas de genuína descoberta. Por outro lado, contudo, justamente essa descoberta em si comporta um traço metodicamente peculiar. O caminho não leva simplesmente de um início

determinado e estabelecido de uma vez por todas a conclusões cada vez mais diversificadas e mais ricas, mas todo novo âmbito é aberto e conquistado a partir desse começo e deixa vislumbrar também esse começo sob uma luz nova e diferente. Aqui, o avanço do pensamento sempre contém em si seu próprio reverso: ele constitui ao mesmo tempo um retorno para si mesmo. Isso ocorre porque a consistência e o sentido, o conteúdo intelectual dos “princípios” matemáticos só aparecem completamente em suas conquistas, de modo que todo enriquecimento dessas conquistas sempre torna simultaneamente visível uma nova profundidade dos próprios princípios.

Assim, pode-se dizer que a ampliação total que o conceito de número vivenciou no curso da história do pensamento matemático, à medida que foi avançando do número inteiro para o fracionado, do número racional para o irracional, do número real para o imaginário, não se baseia em uma “generalização” meramente arbitrária, mas no fato de que com isso a “essência” do próprio número se explicita e se apreende de modo cada vez mais profundo em sua universalidade objetiva⁴⁹. Segundo disse Heráclito, na física, na natureza atuante, o “caminho para cima” e o “caminho para baixo” são os mesmos. Do mesmo modo, no mundo conceitual ideal da matemática, o caminho para a periferia é o mesmo caminho que conduz ao centro. Nele não há uma rivalidade propriamente dita e uma controvérsia entre a tendência centrípeta e a tendência centrífuga do pensamento, mas ambas as tendências exigem e promovem uma à outra. E é nessa união intelectual de polos opostos que reside a

49. Para uma maior fundamentação, ver meu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., cap. 2.

verdadeira realização dos “elementos ideais” da matemática, a realização mais significativa para a epistemologia. Todos eles constituem não tanto novos elementos, mas antes novas sínteses. O pêndulo do pensamento matemático de certo modo oscila em um movimento duplo: na direção da relação e na direção do “objeto”. Esse pensamento sempre volta a dissolver todo o ser em relações puras; mas, por outro lado, ele sempre volta a unificar uma totalidade de relações no conceito de um ser. Isso não é válido somente para as classes de objetos com as quais a matemática está relacionada, mas também para suas disciplinas específicas, pois sempre se evidencia que a introdução de um novo elemento ideal verdadeiramente frutífero na matemática traz como consequência uma relação de reciprocidade totalmente nova entre essas disciplinas, bem como uma união mais forte e mais profunda entre elas. Sua rígida separação, sua distinção de acordo com os objetos que são relativamente alheios um ao outro, mostra-se agora como ilusória: a ideia da *mathesis universalis* triunfa sobre todas as tentativas de fragmentar esse todo e de decompô-lo em meros setores. Desse modo – para citar apenas um exemplo emblemático –, por meio do conhecimento mais profundo do imaginário, não apenas a pesquisa matemática particular foi enriquecida ao máximo e de modo fecundo como também foi eliminada uma parede divisória que dificultava e obstruía a visão das conexões sistemáticas dos setores específicos. Isso porque o imaginário não se deteve diante de nenhum desses setores específicos, mas permeou todos eles com uma nova forma de pensar que ele continha em si. Em sua primeira aplicação histórica, parece que ele inicialmente ainda se limitou à aritmética e à álgebra, particularmente à teoria da equação; desde

Cauchy, ele tinha sido incluído de uma vez por todas no acervo lógico da análise algébrica. No entanto, seu desenvolvimento não parou aí. Na elaboração da geometria projectiva feita por Poncelet, o imaginário já havia capturado a teoria do espaço e criara uma nova forma de investigação geométrica. E aqui o imaginário não mais aparece como algo meramente incidental ou extrínseco, mas é conscientemente trazido para o centro da formação de conceito geométrico, pois Poncelet apoia seu uso do imaginário em um princípio totalmente universal que ele define como o princípio da “permanência das relações matemáticas”⁵⁰. O maior triunfo do imaginário, porém, consiste no fato de ele se ingerir de modo irrefreável também na física, na teoria do “conhecimento da realidade”, pois também nela o uso das funções das variáveis complexas evidencia-se como um instrumento imprescindível da determinação matemática. Agora um vínculo totalmente novo é estabelecido entre os diversos conteúdos e as diversas províncias do conhecimento matemático: em lugar de sua separação mais ou menos arbitrária entra em cena uma relação de elucidação recíproca, que não apenas coloca as várias disciplinas sob uma nova luz como também torna possível apreender de modo mais estrito e mais profundo o sentido da, por assim dizer, natureza “absoluta” do matemático como tal, natureza essa que precede e está na base de todas as particularidades dessas disciplinas.

Se nos ativermos a essa visão, também todo ficcionalismo no julgamento e na avaliação dos elementos ideais

50. Poncelet, *Traité des propriétés projectives de figure*, Paris, 1822. Para mais detalhes, ver também D. Gawronsky, “Das Kontinuitätsprinzip bei Poncelet”, in *Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtstag*, Berlin, 1912, p. 65 ss.

será cortado pela raiz. Isso porque o cerne de sua objetividade não pode mais ser agora procurado nos conteúdos particulares dados, que correspondem aos elementos ideais, mas apenas em um contexto puramente sistemático: na verdade e na validade de um complexo de relações definido. Se essa verdade estiver assegurada, estará revelado seu único fundamento objetivo possível. Não apenas não é possível encontrar um outro fundamento para a verdade, como também não faz nenhum sentido proceder a essa busca. O sentido dos elementos ideais nunca pode ser descoberto e tornado palpável em “representações” particulares, que remetem a um objeto concreto e intuitivamente tangível, mas apenas em uma estrutura complexa de julgamentos. A forma da objetivação matemática certamente implica que essa estrutura seja ela mesma convertida agora em objeto e tratada como tal; entretanto, a rígida parede divisória existente entre o objeto e as “coisas” empíricas não é com isso derubada, mas permanece, ao contrário, tão íntegra quanto antes. Essa parede não efetua uma divisão dentro do âmbito da matemática que venha a separar nele um círculo de elementos “irreais” distinto do círculo dos elementos “reais”: o que ela separa é o todo do mundo matemático do todo do mundo das coisas empíricas. É por essa razão que temos de proceder à escolha entre decidir imputar a tudo o que é matemático a mácula da ficção, ou então obter para ele, bem como para suas mais elevadas e “mais abstratas” postulações, fundamentalmente o mesmo caráter de verdade e de validade. A separação entre real e irreal, entre elementos supostamente reais e supostamente fictícios, é sempre uma coisa incompleta que, caso fosse levada a sério, iria destruir a unidade metódica da matemática. Por outro lado, justa-

mente essa unidade metódica é sempre atestada e garantida novamente por meio da postulação dos elementos ideais e por meio da posição que eles adquirem no todo da matemática. Pudemos acompanhar anteriormente esse processo na introdução das grandezas imaginárias; no entanto, tais grandezas representam apenas um paradigma, um exemplo isolado de um estado de coisas muito mais universal. Em toda parte em que o pensamento matemático – geralmente após longas preparações e após múltiplas tentativas concretas – decide reunir em um único foco intelectual um rico âmbito conceitual de relações que ele tinha anteriormente considerado e investigado de modo separado, bem como quando decide designá-los através de um símbolo, então, em virtude desse fundamental ato simbólico-intelectual é também reunido, em um todo, tudo o que estava anteriormente bastante disperso e aparentemente desconectado. Esse todo que inicialmente nada costuma ser senão o todo de um problema, já comporta em si, porém, a garantia da futura solução desse problema.

Foi a partir de tal processo lógico que se desenvolveu seu fruto mais maduro, ou seja, a análise do infinito. Nem a descoberta de Newton do cálculo fluxional nem a de Leibniz do cálculo infinitesimal forneceram ao contexto de problemas da matemática de seu tempo um conteúdo inteiramente novo. O conceito decisivo de fluxo, assim como o de diferencial e de quociente diferencial, fora antes preparado em detalhes por meio do desenvolvimento precedente. Ele já se confirmara nas mais diferentes áreas: na fundamentação da dinâmica feita por Galileu, na teoria da máxima e mínima de Fermat, na teoria das sequências infinitas, no assim chamado “problema inverso das tangentes”, e assim por diante, antes

de ser reconhecido e fixado universalmente. Inicialmente, o signo x de Newton e o $\frac{dy}{dx}$ de Leibniz nada mais fizeram senão efetuar essa fixação: eles designam um ponto comum de orientação para as investigações que anteriormente se perdiam em caminhos diferentes. No momento em que esse ponto de orientação foi determinado e fixado em um símbolo, ocorreu certo tipo de cristalização dos problemas: eles afluíram de todos os lados, condensando-se em uma forma lógico-matemática. Mais uma vez o símbolo mostra aqui aquela força que pudemos encontrar nele sempre e em toda parte, nas mais diferentes áreas, desde o mito até a língua e o conhecimento teórico: a força de condensação. É como se por meio da criação de um novo símbolo uma imensa energia intelectual se transmudasse de uma forma relativamente difusa para uma forma concentrada. A tensão recíproca entre os conceitos e os problemas da análise algébrica, da geometria e da teoria geral do movimento existe desde há muito; no entanto, foi apenas com a criação do algoritmo do cálculo fluxional de Newton e do cálculo diferencial de Leibniz que essa tensão foi descarregada e a faísca se lançou. A partir daí o caminho para o maior desenvolvimento foi aberto e prescrito; tal desenvolvimento precisava apenas fazer com que aquilo que estava indicado e implicitamente postulado no novo símbolo criado fosse alçado ao conhecimento totalmente explícito. Foi também justamente esse feito que mostrou, em última análise, a preeminência da forma da análise de Leibniz sobre a forma newtoniana. Também no cálculo das fluxões, Newton empenhou-se para obter uma livre visão geral da totalidade dos problemas, por uma formulação verdadeiramente universal do conceito

de grandeza e do conceito de transformação contínua. Contudo, desde o princípio foram impostos aqui determinados limites a esse empenho, pois Newton vinha da área da mecânica e, em última escala, seu objetivo estava sempre voltado para a mecânica. Disso resulta que seu pensamento, mesmo quando parece trilhar caminhos totalmente abstratos, continua ainda assim precisando das analogias com a mecânica e se fixando nelas. Por essa razão, seu conceito geral de devir está totalmente voltado para o fenômeno do movimento. Desse modo, o conceito de fluxão, sobre o qual Newton baseia sua análise, reproduz o conceito de Galileu de velocidade e ainda toma de empréstimo a ele determinados traços característicos particulares. Na comparação, o método de Leibniz aparece como mais formal e mais abstrato. Isso porque, embora ele também seja oriundo da dinâmica, somente usa a dinâmica como estágio preliminar e como porta de entrada para a nova metafísica pela qual ele aspira. Assim, ele é impelido a tomá-la desde o princípio em toda a sua universalidade e a excluir do conceito de força, que é um conceito basilar de sua teoria, todas as representações secundárias intuitivas, que são derivadas do movimento físico. Consequentemente, seu conceito de transformação, a partir do qual ele constrói sua análise, não é mais satisfeito por e associado a determinado conteúdo concreto-intuitivo, mas baseia-se em um “princípio de ordem geral” (*principe de l'ordre général*), que é designado e definido por ele como “princípio da continuidade”. Aqui, diferentemente do que acontece no método de Newton das “primeiras e últimas relações”, os problemas fundamentais da análise não se traduzem na forma do problema do movimento, mas a teoria do movimento é desde o início pensada como

um mero caso específico que – assim como a teoria das seqüências ou os problemas geométricos das quadraturas de curvas – se submete a uma regra lógica totalmente universal.

Nesse sentido, para Leibniz, a aritmética, a álgebra, a geometria e a dinâmica deixaram totalmente de ser ciências autônomas: elas teriam se tornado meras “provas” (*échantillons*) da característica universal⁵¹. Pelo ponto de vista dessa característica, que aspira a ser a linguagem universal e universalmente válida da matemática, tudo aquilo que inicialmente era visto como campos específicos são vistos agora como diferentes idiomas. A lógica das ciências pode e deve superar essa mera idiomática, pois ela possui a força para alcançar as derradeiras e fundamentais relações do pensamento que estão contidas de modo implícito em todas as ligações particulares e sobre as quais a justificativa dessas ligações está baseada. Assim, da universalidade do signo desponta a verdadeira universalidade do pensamento. Para justificar sua introdução das grandezas infinitesimais, Leibniz aponta com predileção o exemplo do imaginário e é somente em conexão com o nosso problema que essa analogia pode ser entendida em seu verdadeiro fundamento lógico. Aqui, o fator de ligação, o fator comum, reside na teoria do símbolo que Leibniz criou enquanto lógico idealista e que ele estabeleceu como um pressuposto em toda estruturação da matemática. Nela convergem todos os fios que ligam a formação de suas ciências particulares com a teoria científica geral e esta, por sua vez, com o seu sistema geral da filosofia.

51. Cf. Brunschvicg, *Les étapes de la Philosophie des Mathématiques*, p. 199 ss.

Se agora voltarmos nosso olhar uma vez mais ao todo da formação do conceito matemático, veremos que dentro de seu desenvolvimento global tal formação permaneceu fiel ao caminho apontado por Platão com clareza verdadeiramente visionária já no início da matemática científica. O objetivo perseguido e constantemente alimentado por ela foi o objetivo da “definição” – a superação do ἄπειρον por meio do πέρας. Toda formação de conceito matemático se inicia com o fato de que o pensamento, embora não se desvincule de modo absoluto daquilo que é dado e representável na intuição, procure, entretanto, libertar-se do caráter fluido e indefinido da intuição. Em lugar da intermitência e da transição despercebida dos dados sensoriais e intuitivos, ela coloca em cena agora nítidas e claras divisões. Se nos ativermos ao círculo da mera percepção ou intuição, tais divisões nunca se dão em parte alguma. Aqui não há nenhum “ponto”, nenhuma “linha” ou “superfície”, no sentido que a matemática associa a esses conceitos. É o pensamento axiomático da matemática que primeiro estabelece os possíveis sujeitos para cada proposição verdadeiramente matemática. Nesse sentido, Felix Klein definiu o axioma como as condições especiais por força das quais, transpondo a imprecisão da intuição ou transpondo sua precisão limitada, atingimos a precisão ilimitada⁵². Do mesmo modo, Weyl, por exemplo, em sua distinção do *continuum* “intuitivo” e “matemático”, enfatiza que só é possível atingir esse último se o pensamento introduzir no fluxo da intuição elementos exatos, se o pensamento submeter o rígido conceito de “número real” à multipli-

52. Felix Klein, *Vorlesungen über nicht-Euklidische Geometrie*, Göttingen, 1892, p. 355 ss.

cidade indefinida do intuitivo. E aqui, conforme ele expressamente ressalta, não se trata de uma “violência esquematizante” ou de uma simples tarefa prática da economia do pensamento, mas sim de um ato da razão que perpassa o dado, e vai além dele⁵³. O milagre intelectual da matemática propriamente dito, porém, consiste no fato de que esse processo de transposição, que já determina o seu começo, nunca encontre em si um fim, mas se repita continuamente em etapas novas e cada vez mais elevadas. É somente ele que a protege de ficar paralisada em um agregado de proposições meramente analíticas e de decair em uma tautologia vazia. A unidade e a coesão do método matemático baseiam-se no fato de que a função criativa primordial, a que a matemática deve o seu surgimento, nunca se aquieta em ponto algum, mas continua operando com formas sempre novas e, nessa operação, afirma-se como a única e mesma totalidade, como uma totalidade indestrutível⁵⁴.

53. Cf. Weyl, *Das Kontinuum*, op. cit., especialmente p. 37 ss. e 65 ss.

54. O presente capítulo sobre a formação do conceito matemático já tinha sido concluído quando, no outono de 1927, foi publicado o trabalho de Oskar Becker sobre a “existência matemática” no *Anuário de filosofia e de pesquisa fenomenológica*, vol. VIII, p. 441-867. Eu não estaria fazendo jus à importância do trabalho de Becker se quisesse discuti-lo aqui de modo tardio e breve. Tal discussão somente seria empreendida com sucesso em outro terreno, que não o de nosso problema sistemático. Por essa razão, eu gostaria de chamar a atenção somente para uma coisa, a saber, que forneci a Becker o ponto de partida para suas investigações, que lhe forneci todo princípio que ele chama de “princípio de acesso à fenomenologia”. Ele afirma que “a toda objetividade existe um acesso (em princípio, ou seja, deixando de lado as dificuldades técnicas). Somente com isso toda objetividade é caracterizada como fenômeno e satisfaz a exigência absolutamente universal da fenomenologia transcendental (para a qual todo ser significa o mesmo que ‘ser constituído’)” (p. 502 e notas). Também estou totalmente de acordo com a conclusão

que Becker tira desse princípio, ou seja, com a afirmação da primazia do conceito de número sobre o conceito de conjunto (cf. especialmente p. 559 ss.), conforme mostra o acima exposto. O que, porém, a argumentação de Becker não demonstrou para mim e o que também me parece não ser demonstrável de modo algum, considerando a situação atual da matemática, é a necessidade e a justificativa para ligar de algum modo aquele “princípio universal de sequências”, sobre o qual o âmbito numérico é construído, com o fenômeno do tempo, como faz continuamente Becker em seu trabalho. Mesmo se reconhecermos o “papel decisivo da temporalidade para o caráter ontológico do objeto matemático”, a temporalidade aqui questionada nada significará senão o esquema universal da “ordem na progressão” (*order in progression*, segundo a expressão de W. Hamilton). Não se deve de modo algum confundir esse tempo “objetivo” da matemática com o tempo “histórico” ou com o “tempo vivenciado” do *matemático* (cf. Becker, op. cit., p. 657 ss.). Até onde vejo, a investigação matemática moderna não oferece mais justificativas do que antes para a tentativa de converter o idealismo “transcendental” em antropológico. O “sujeito” que os puros princípios de construção da matemática e, com isso, o reino da objetividade matemática retomam continua sendo o “Eu penso” da “apercepção transcendental” de Kant, e, portanto, parte originalmente daquele “puro eu”, do “polo-eu” de Husserl. Becker, em contrapartida, busca a origem do conteúdo e da consistência da matemática muito mais em determinado tipo e direção dos “fenômenos factuais da vida”: ele vê a “existência” matemática, em última escala, fundada em determinados “modos da vida real” (p. 621 ss.). Acredito que a matemática, graças à exigência fundamental de “objetividade” que lhe é inerente, sempre deverá levantar objeções contra essa fundamentação sobre uma mera facticidade existencial. Em um trabalho mais recente “sobre o chamado ‘antropologismo’ na filosofia da matemática” (publicado in *Philosophischer Anzeiger*, ano III, 1929, p. 369 ss.), ao qual tive acesso somente durante a revisão do presente volume, Becker fala que já os neokantianos de Marburg tinham tentado abordar o problema da fundamentação filosófica da matemática justificadamente a partir de um ponto de partida “idealista”; afirma, porém, que eles falharam nessa tentativa, “pois postularam a ideia do sujeito do conhecimento de modo por demais indefinido, ou seja, não trouxeram à problemática concreta a determinação da subjetividade que já tinha sido alcançada” (p. 381). Se essa crítica à “indeterminação” do começo, que é aqui tecida contra o “idealismo lógico”,

significa apenas que esse idealismo rejeita uma mistura da “pura” subjetividade com as determinações da subjetividade “humana”, parece-me que ela está baseada em uma *petitio principii*. O idealismo lógico parte da análise do “objeto” matemático e procura apreender a determinação propriamente dita desse objeto ao elucidá-lo a partir da peculiaridade do “método” matemático, da formação do conceito matemático e da formulação do problema matemático. O que esse método “é” em si é fruto daquilo que ele extrai apenas de sua capacidade imanente. Contudo, justamente nessa capacidade é que a subjetividade, na medida em que ela é entendida como a subjetividade concreta do matemático, não se acha presente como fator constitutivo; ao contrário, tal subjetividade é antes conscientemente eliminada. Quando Becker procura negar esse estado de coisas, quando ele defende que já a mera definição da matemática (como a ciência que deve dominar o infinito a partir de meios finitos) aponta imediata e necessariamente para o próprio matemático (p. 379), parece-me que tal dedução não se funda em nenhum “conteúdo” do conhecimento matemático em si, mas parece apenas ser alcançável por meio de uma interpretação artificial desse conteúdo. Isso porque também na mencionada definição da matemática, a ênfase não se encontra tanto no fato de a matemática se servir de “meios finitos”, mas antes no fato de que ela, por força e por intermédio de tais meios, domina o infinito. Se, no âmbito desse problema, perscrutarmos tal domínio e questionarmos sua “possibilidade”, seremos então levados a uma “forma temporal” inteiramente diferente daquela em que a “existência” do homem, como existência necessariamente finita, se move. Até onde posso ver, nenhum caminho pode nos levar do objeto da matemática ou de seus métodos para as “estruturas bem definidas e concretas” (morte, historicidade, “liberdade”, “culpa”), que Becker procura mostrar em suas análises. Ao que me parece, “a relação essencial e evidente entre a estrutura matemática de sentido” como tal e o “sentido ontológico da essência finita, o homem” (cf. p. 383), não pode ser interpretada e comprovada no estado atual da pesquisa matemática, bem como em nenhum de seus estágios anteriores.

CAPÍTULO V

OS FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

1. Diversidades empíricas e construtivas

A construção do reino dos números mostra-nos com típica pureza e perfeição o exemplo de um âmbito de objetos que foi modelado a partir de uma fundamental relação primordial e que pode ser inteiramente visto e determinado por meio dessa relação. O pensamento parte de uma relação pura, que inicialmente parece ser da forma mais simples que se pode pensar, e que nada contém senão um ordenamento de elementos intelectuais por meio de uma lei de sequenciamento que lhes é imposta. Mas dessa lei elementar provêm agora determinações cada vez mais diversas e mais complexas que, por sua vez, vão se entretecendo de modo rigorosamente regrado, até que finalmente desponte do todo dessas interconexões o agregado dos “números reais” em que a edificação maravilhosa da análise está fundada. Aqui, nunca há o perigo de se alcançarem limites absolutos do conhecimento ou de se chegar a contradições internas, desde que o conhecimento matemático continue fiel apenas

a seu próprio princípio construtivo, e desde que ele não admita outros “objetos” além daqueles que ele pode obter e derivar diretamente desse princípio. É a própria forma básica da relação que impõe e delimita determinado campo de objetos e que, justamente com essa determinação, torna esse campo passível de ser teoricamente dominado pelo conhecimento.

No entanto, esse tipo de domínio mental parece ser imediatamente interrompido ao adentrarmos o âmbito do matemático, quando ousamos dar o passo no sentido do “ideal” para o “real”, pois aqui se inicia o reino da “matéria”, que se confronta e se contrapõe à “forma” pura. Em lugar de uma unidade original, que se desenvolve e se explica regularmente em uma multiplicidade, deparamos agora com uma diversidade que se mostra diante de nós unicamente como tal, como multiplicidade existente. Essa diversidade – ao menos em sua apresentação imediata – não é “construível”: temos de aceitá-la como algo simplesmente “dado”. É justamente esse caráter de coisa dada que parece ser o traço específico e característico que distingue o “físico” do meramente “matemático”. Aqui não é na consequência, na consistência interna do pensamento puro que se constrói para nós um mundo objetivo; ao contrário, o que se nos dá aqui, por intermédio da sensação e da intuição sensível, é uma existência extrínseca, da qual podemos nos apropriar. E esse modo de apropriação não pode ser senão algo fragmentário e pulverizado. Temos de seguir – não de acordo com um plano predeterminado, mas de acordo com aquilo que a “observação” casual e não planejada traz consigo – de um ponto dessa existência a outro; e temos de ficar satisfeitos se no final do caminho tivermos conseguido unir todos esses pontos através de uma linha,

cuja forma pode ser descrita e expressa em termos gerais. E a todo instante temos de estar preparados para substituir essa forma por uma outra, tão logo o novo “material” em questão assim o exija, e tão logo os “dados” sobre os quais nossa síntese intelectual está apoiada se modifiquem. Diante desse tipo de coerção empírica, o pensamento teórico como tal parece inicialmente estar impotente. *Natura non vincitur nisi parendo*; não é ao forçar sua forma universal da natureza que o pensamento consegue alcançar o conhecimento das formações específicas de tal natureza, mas somente ao se aprofundar nessas formações e ao tentar reproduzi-las, copiando-as traço por traço. A visão geral dessas formações agora deixa de ocorrer em um horizonte rigidamente limitado e circunscrito desde o início; ao contrário, toda ampliação do âmbito do conteúdo parece necessariamente alterar também o modo da observação, parece ter de deslocar a “linha de visão”. Desse modo, aquilo que chamamos de “natureza”, aquilo que denominamos a “existência das coisas”, confronta-nos inicialmente com uma mera “rapsódia de percepções”. Tais percepções podem ser enfileiradas como contas em um colar e ser descritas em sua coexistência e sucessão; mas essa forma de sua enumeração permanece nitidamente diferente daquela característica forma fundamental de sequenciamento que vimos expresso no desenvolvimento dos números inteiros. Isso porque aqui, quando um membro segue outro, isso não significa que ele resulte desse outro, ou seja, que o segundo possa ser derivado do primeiro de acordo com uma regra universalmente estabelecida e válida para a totalidade da sequência. O caminho, o desenvolvimento, o método tornam-se antes um mero avanço, uma sucessão puramente empírica. Com isso, porém, a relação entre

“individualidade” e “universalidade” é fundamentalmente alterada. Cada número isolado é também um indivíduo-conceito: um objeto com características e determinações próprias, que só pertencem a ele. Contudo, mesmo esse caráter próprio não lhe advém por si só, mas apenas no sistema dos números: ele se funda nas puras relações de ordem, em que o número isolado está em relação com a totalidade dos números possíveis. Desse modo, aqui o individual é pensado e estabelecido como um valor puramente posicional. A percepção individual, entretanto, anseia por algo diferente e quer ser mais do que uma mera posição em uma sequência. Ela se sustenta, por assim dizer, por si mesma e sobre si mesma, e a sua significação se funda justamente nessa sua singularidade. Ainda assim, ela está articulada àquele todo que designamos o todo do espaço e do tempo. Contudo, ela preenche esse todo, ela preenche os “pontos” específicos do espaço em que ela se encontra e os “instantes” isolados do tempo com um conteúdo único e singular que não pode ser reduzido a uma mera determinação do “onde” e do “quando”. É precisamente aqui que sempre volta a aflorar o caráter da coisa dada. Toda percepção como tal é imediatamente dada somente a um observador e sob certas condições especiais espaçotemporais ligadas a ele. Não é de forma alguma óbvio, aliás, é até inicialmente incompreensível como a percepção pode sair desse isolamento, como ela consegue se “conectar” a outras percepções. Afinal, justamente essa conexão parece exigir uma reunião de elementos que não apenas têm de ser pensados como acidentais, como também devem ser pensados fundamentalmente como não similares. Sem a heterogeneidade que lhe é própria, a percepção não parece poder ser percepção, pois sem ela a percepção está amea-

çada de perder a particularidade quantitativa que faz parte de sua essência; e com essa heterogeneidade a percepção parece nunca se submeter à forma do sistema que representa uma condição indispensável para o conhecimento, para o entendimento teórico em geral.

Essa antinomia contém o germe dialético de toda a formação científica de conceito, pois certamente o pensamento, ao passar do âmbito dos objetos matemáticos para o dos objetos "físicos", não descarta sua própria forma e seus próprios pressupostos; ao contrário, ele procura preservar esses pressupostos justamente na resistência vivenciada por eles por meio dos "dados". E então, justamente em meio a essa resistência, o pensamento descobre em si próprio uma nova força, que até então repousava como se estivesse trancada dentro dele. Ele passa a exigir, de certo modo, a realização do impossível, a saber, que o "dado" seja tratado e visto como se não fosse estranho ao pensamento, mas como se fosse estabelecido por ele próprio e criado graças a suas condições construtivas. A forma da diversidade meramente factual, em que a percepção primeiramente se apresenta, deve ser convertida à forma de uma diversidade conceitual. O pensamento concreto e físico, na forma como ele se apresenta e atua na história do conhecimento natural, não questiona se tal conversão seria possível, mas logo transforma o problema em um postulado. Ele converte a aporia conceitual, aqui existente, em ato. É com tal ato do pensamento que tem início toda a formação científica de conceito. A natureza "discursiva" do pensamento não se afirma com o fato de o pensamento se contentar em aceitar e adotar a série de dados, mas com o fato de ele querer de fato "perpassar" essa série. E ele não consegue perpassá-la senão ao procurar simultaneamente uma re-

gra de transição que conduza de um membro para outro. Essa regra que não é de maneira alguma dada de modo imediato, mas que somente é requerida e procurada, continua sendo a característica que distingue a “facticidade” peculiar do pensamento científico de toda e qualquer outra forma do mero conhecimento factual. Mesmo as *vérités de fait*, na forma como foram descobertas e estabelecidas, ainda são determinadas pelo caráter especial da *ratio* física e, por assim dizer, impregnadas por ele. Isso se revela de imediato e de modo evidente quando contrapomos os “fatos” da física aos de um outro âmbito; quando, por exemplo, os comparamos com os fatos da história. E aqui logo se confirmam a verdade e a profundidade do que disse Goethe: “A coisa mais elevada seria reconhecer que tudo que é factual já é teórico”. Não há uma facticidade em si, uma facticidade como um dado absoluto, definitivamente estabelecido e imutável; ao contrário, aquilo que denominamos fato deve sempre já estar de algum modo orientado a uma teoria, deve ser visto em referência a certo sistema e deve ser implicitamente determinado por tal sistema. Os meios teóricos de determinação não são posteriormente acrescentados ao meramente factual, mas participam da própria definição do factual. Assim, o que desde o princípio distingue os fatos da física dos da história é a perspectiva intelectual específica. Em seu livro *La Science et l'Hypothèse* [A Ciência e a Hipótese], Henri Poincaré assinala que

Carlyle em algum momento diz que somente o fato seria decisivo. João Sem Terra passou por aqui: isso é digno de admiração, é uma realidade para a qual eu dedicaria todas as teorias do mundo. Essa é a linguagem do historiador. O físico diria antes: o João Sem Terra passou por

aqui; isso me é indiferente já que ele não vai passar por aqui novamente¹.

Nessas formulações pregnantes, apreendemos de imediato o contraste fundamental existente entre os dois sentidos primordiais e metódicos da facticidade. Mesmo quando o físico descreve um evento isolado, que está ligado a determinado local do espaço e a determinado momento do tempo, não é a particularidade como tal que ele está buscando; ao contrário, o que ele observa é o seu aspecto de repetição, ou seja, ele enxerga o evento como subespécie de sua possibilidade de repetição. O que ele quer estabelecer não é se algo aconteceu aqui e agora, o que lhe interessa são as condições que o levaram a acontecer. O que lhe interessa é saber se sob as mesmas condições o mesmo processo poderá ser observado em outros lugares e em outros momentos, bem como se ele iria se alterar se submetido a determinadas variações dessas condições. Assim, mesmo quando um único fato é investigado e confirmado, o que a pesquisa visa, em última escala, nunca é o fato isolado, mas sim a regra a partir da qual ele pode ser pensado como algo que se repete. A forma dessa regra ainda é uma questão em aberto, e temos de nos precaver para não estabelecermos prematuramente determinado postulado sobre ela.

Houve uma época na física que parecia que essa forma estava definitivamente fixada. Na introdução de seu importante artigo “Über die Erhaltung der Kraft” [Sobre a conservação da energia], de 1847, Helmholtz coloca a teoria universal da causalidade como a forma primordial do pensamento físico. Para ele, essa é a condição *sine qua*

1. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, op. cit., p. 168.

non da própria problemática científica, a condição da “inteligibilidade da natureza”. Com base na situação atual da física, também a epistemologia deve proceder aos julgamentos relativos a esse assunto de modo mais cauteloso e contido. A questão de saber se toda explicação da natureza precisa necessariamente levar a leis “causais” de determinado tipo, ou de saber se ela pode ou deve contentar-se com meras “leis de probabilidade”, por mais decisiva que possa ser, não pode ser respondida por meio de uma simples imposição do pensamento. Somente a imersão na própria estrutura conceitual de ordem da física pode trazer aqui a solução, pode ensinar-nos como, dentro do âmbito do pensamento científico, o campo das leis puramente “dinâmicas” distingue-se do campo em que prevalecem as leis meramente “estatísticas”². Mas mesmo quando o pensamento físico não pretende entender um processo no sentido estritamente causal, quando se contenta com o estabelecimento de leis estatísticas, ele continua voltado essencialmente para a regularidade do processo e não para o processo em si. E o julgamento fixado por essa regularidade nunca se deixa reduzir a uma mera soma, a um agregado de enunciados sobre coisas particulares.

Certamente, o empirismo estrito, de acordo com sua tendência básica, tem de tentar essa redução. Para Mach, por exemplo, o estabelecimento da lei da gravidade de fato nada mais significa senão a reunião de um grande número de concretas observações particulares que, nessa reunião, não experimentaram nenhuma outra altera-

2. Cf. especialmente M. Planck, *Dynamische und statistische Gesetzmässigkeit*, Berlim, 1914; reimpresso em *Physikalische Rundblicke, Gesammelte Reden und Aufsätze*, Leipzig, 1923, p. 82 ss.

ção senão aquela que lhes conferiu uma expressão linguística comum. A forma da lei de Galileu, $s = 1/2 g t^2$, vale aqui unicamente como a designação abreviada de uma tabela em que a determinados valores individuais de s são atribuídos determinados valores individuais de t . Somente a economia natural imposta pelo pensamento, e que exige um uso de signos o mais racionado possível, pode fundamentar e justificar o fato de nós, em vez de utilizarmos essa tabela explicitamente para todos os casos observados até agora, escolhermos uma fórmula genérica que somente obtém seu significado concreto se em lugar das variantes indeterminadas inserirmos valores numéricos determinados. Se essa forma de observação fosse válida, ela faria com que o mundo dos fatos físicos fosse, por sua vez, reduzido a uma mera facticidade histórica: a diferença entre ambas não diz respeito à coisa em si, mas somente aos signos que utilizamos para a representação do respectivo estado de coisas. Porém, mesmo quando observamos o empirismo radical por essa perspectiva, verificamos que exatamente aqui, em conexão com nosso problema universal, surge uma nova questão. A filosofia das formas simbólicas nos mostrou continuamente que o "signo" nunca é um invólucro meramente casual e extrínseco para o pensamento, mas que no seu uso são cunhadas determinada formulação, uma tendência e uma forma básica do próprio pensamento. Portanto, sempre permanece em aberto a questão acerca de qual é a tendência do pensamento físico que nos impele a seleccionar, entre vários outros, determinado signo linguístico, o signo da fórmula matemática, e a dar preferência a ele em detrimento dos outros. Após todas as intelecções obtidas sobre a própria língua e sobre sua constituição intelectual, não poderemos mais continuar aceitando que aqui prevalecem meros motivos de como-

didade; temos, no mínimo, de supor que existe uma relação mais profunda e mais íntima entre a forma do pensamento e a forma da língua. Se essa suposição ou, se assim o quisermos, se esse “prejulgamento” sistemático vai se confirmar é algo que certamente só ficaremos sabendo por meio da análise detida da formação de conceito da física e da análise da atribuição de signos físicos. Também aqui o caminho, passando pela concepção de signo, conduz à concepção de coisa, de objeto designado: a observação e a análise dos símbolos em que os julgamentos físicos são expressos e em que eles primeiramente atingem sua forma apropriada devem – ao menos é o que se espera – fazer com que entendamos o modo e o caráter da “objetividade” física.

É um mérito de Pierre Duhem ter sido o primeiro a trilhar esse caminho em sua obra sobre a teoria da física. Com extraordinária nitidez e clareza são expostos nessa obra todos os meios ideais que precisamos empregar se, partindo da mera observação de fenômenos particulares, quisermos obter teoremas e julgamentos da física. O que Duhem nos mostra é que o acesso ao mundo da realidade física é primeiramente fornecido pela construção de determinado mundo simbólico. Porém, cada um dos símbolos especiais que são criados aqui pressupõe, por seu lado, o símbolo primordial do “número real” como o seu verdadeiro fundamento³. Aquilo que inicialmente se mostra como uma multiplicidade puramente factual e como uma diversidade factual de impressões sensoriais somente obtém sentido e valor físicos quando o repro-

3. Para mais pormenores a esse respeito, ver a teoria da objetividade física de Duhem, pp. 41 ss. deste volume; ver também *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., 2. ed., p. 189 ss.

duzimos no reino do número. Certamente não estaremos fazendo jus a essa reprodução e à lei formal mais altamente complexa que a rege se entendermos tal reprodução no sentido meramente material, conteudístico, se partirmos do pressuposto de que para adentrar o mundo da física bastaria substituir os conteúdos particulares, dados na percepção, por conteúdos de um tipo e caráter diversos. A cada classe especial de percepção deveríamos correlacionar unicamente um substrato particular, que é o que primeiro constitui a expressão integral de sua genuína “realidade”, de sua realidade verdadeiramente física. Aquilo que se apresenta aos sentidos como a sensação de calor será reconhecido em sua “verdade” física como movimento molecular, aquilo que é dado aos olhos, será definido como vibração do éter. Mas esse modo de transferência, em que o conteúdo da percepção imediata se converte passo a passo, ponto por ponto em um outro conteúdo, em um conteúdo mediato, está longe de esgotar o sentido fundamental do método físico. O método físico está antes empenhado em relacionar a realidade dos fenômenos dos sentidos, as cores e tons, as sensações táteis e térmicas como um todo a um novo critério intelectual, fazendo com que graças a essa relação tais fenômenos sejam elevados a uma outra dimensão de observação. Por essa razão, no fundo, nunca é a sensação particular que podemos contrapor a seu substrato objetivo-físico determinado; ao contrário, o que podemos comparar, o que podemos “medir” nessa comparação é, de um lado, a totalidade dos fenômenos da observação e, de outro, o sistema global dos conceitos e julgamentos, nos quais a física expressa a ordem e as leis da “natureza”. Na história da física houve uma época em que o homem acreditava poder superar o “materialismo” cien-

tífico, substituindo a noção de substância fundamental e unitária por outras noções que, porém, eram tomadas de modo igualmente objetivo e substancial. Em lugar da matéria substancial, entrava em cena a energia ou o éter substanciais. Contudo, por meio disso não se alcançou um verdadeiro aprofundamento epistemológico. Tal aprofundamento somente surgiu quando o conceito de “cópia” física em geral foi mais detidamente analisado e definido de modo mais específico em seu sentido e em sua capacidade de realização. Somente agora ficava claro que a cópia nunca pode saltar diretamente de um elemento da “série de percepções” para um elemento da “série de conceitos” da física, nem pode investigar ambos em sua “similaridade” ou “correspondência” direta. Ao contrário, tal correspondência pode ser buscada somente entre a totalidade dos dados empíricos da observação e a totalidade dos meios teóricos do conceito, das leis e hipóteses da física. Foi somente ao trazer esse estado de coisas para a consciência de forma cada vez mais clara e somente ao extrair dele as conclusões lógicas que a física moderna superou o materialismo não apenas no sentido ontológico, mas também em um sentido metódico mais abrangente. Ela foi então renunciando cada vez mais àquela forma de “explicação” dos fenômenos da natureza, que se constituía unicamente em substituir determinados grupos de fenômenos concretos, fenômenos que eram demonstráveis aos sentidos, por seus representantes geométricos abstratos ou por seus “modelos” mecânicos. Entretanto, essa mudança da forma de explicar parecia significar somente um passo para aquele positivismo que via nas leis da física nada além de uma mera “descrição” dos processos naturais. A diferença apareceu imediatamente, tão logo os físicos, em vez de ressaltarem

apenas o fator negativo, voltaram o olhar para a determinação positiva, tão logo refletiram sobre a peculiaridade específica dos meios de descrição. Tais meios foram desviados daquele tipo de facticidade que os positivistas viam como o único critério de realidade: eles pertencem à mesma esfera das estruturas do puro pensamento matemático. O reconhecimento dessa dualidade original é a condição necessária para o entendimento daquela "harmonia" exigida e instituída pelo conceito científico. Essa harmonia significa mais e significa algo fundamentalmente diferente da mera concordância: ela é um ato sintético que conecta entre si as oposições. Em todo conceito físico verdadeiro e em todo julgamento básico da física reside tal "síntese dos opostos". Isso porque o que está sempre em jogo é relacionar duas formas diferentes de diversidade entre si e, de certo modo, fazer com que uma penetre na outra. O ponto de partida é uma diversidade pura e simplesmente "dada", uma diversidade meramente empírica; o objetivo da formação teórica do conceito, porém, está concentrado em transformar essa diversidade em uma diversidade que pode ser racionalmente visualizada, em uma multiplicidade "construtiva". Essa transformação nunca é concluída, mas é continuamente reiniciada e sempre com meios cada vez mais complexos. A questão epistemológica fundamental acerca da possibilidade de "aplicação" dos conceitos matemáticos à natureza, em última análise, tem sua origem nesse estado de coisas e no problema nele contido. A dificuldade de tal aplicação se deve ao fato de que ela só parece possível com base em um *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* consciente; no fato de nela os fenômenos serem de certo modo violentamente impelidos a um tipo de ordem diferente daquele tipo a que eles originalmente pertencem.

Certamente, se adotarmos a perspectiva da filosofia das formas simbólicas em vez da perspectiva de uma metafísica realista, a transformação que vemos diante de nós perde uma grande parte de seu caráter paradoxal. Afinal, o que a presente obra mostrou e comprovou repetidamente a partir de diferentes ângulos foi que toda vida intelectual, bem como todo desenvolvimento intelectual se consubstanciam em tais transformações, em tais metamorfoses intelectuais. Já o início e a viabilização da língua foram condicionados por tal metamorfose, pois também a língua não pode simplesmente “designar” as impressões e representações dadas; ao contrário, o ato da mera nomeação sempre contém em si ao mesmo tempo uma alteração da forma, uma transposição intelectual. Vimos como essa transposição vai se tornando cada vez mais acentuada na medida em que a língua vai se desenvolvendo, na medida em que ela, por assim dizer, “chega a si mesma”. Gradualmente, a língua vai perdendo o seu suporte na coisa dada e a similaridade com tal coisa: da fase da expressão “mimética” e “analogica”, a língua avança no sentido da formação puramente simbólica⁴. Em uma outra dimensão da observação, o conhecimento científico repete o mesmo caminho. Também ele conquista a “proximidade” da natureza somente quando aprende a renunciar a ela, somente ao colocar o dado a uma distância ideal. Portanto, o problema aqui não reside nessa distância, nessa imposição intelectual de distância como tal; nosso problema é, ao contrário, definir com clareza a direção específica em que o trabalho do pensamento físico avança, bem como distinguir com ni-

4. Para mais pormenores a esse respeito, ver vol. I desta obra, p. 138 ss.

tidez esse trabalho das demais tendências fundamentais de formação. A inteligência dessa diferença pode ser obtida não apenas apreendendo o objetivo perseguido por esse pensamento, em sua universalidade, mas analisando também o caminho que leva a ele, em seus estágios específicos. Não devemos desistir de seguir esse caminho passo a passo, pois apenas na medida em que o “penetramos” no sentido verdadeiro nos tornamos capazes de descrevê-lo. Aquilo que Goethe certa vez disse sobre a caracterização dos grandes homens, a saber, que a fonte sempre só pode ser descrita na medida em que ela flui, é válido também para todo movimento vivo do espírito humano, no sentido universal. A natureza de seu progresso não pode ser definida apenas por meio de fórmulas e de modo abstrato, mas tem de ser entendida em sua atualidade, na própria energia do movimento. A lei metódica do *procedere* só pode ser elucidada a partir do próprio processo concreto, a partir de seu desencadeamento e de seu desenvolvimento, a partir de suas variações e mudanças, bem como a partir de suas crises e peripécias intelectuais.

O empirismo dogmático, assim como o racionalismo dogmático fracassam nesse ponto porque não conseguem satisfazer essa atualidade, porque não conseguem satisfazer essa característica do conhecimento de se desenvolver através de um processo. Eles negam tal característica, negando a polaridade que é verdadeiramente a força motriz do conhecimento, que é o princípio de seu próprio movimento. Essa polaridade será destruída se, em vez de relacionarmos os fatores opostos uns aos outros e de tentarmos conectá-los através do pensamento, procurarmos reduzi-los um ao outro. O empirismo procede dessa forma ao reduzir os conceitos construtivos ao “dado”; o racionalismo, ao contrário, o faz reduzindo

todo dado à forma de sua determinação conceitual. No entanto, em ambos os casos chegamos a um nivelamento das oposições fundamentais, em que de fato são primeiramente erigidas as contraposições do âmbito do objeto do conhecimento físico. A mera coincidência substitui a correlatividade verdadeiramente frutífera. O fator gerador, o fator verdadeiramente criativo do conceito, bem como a experiência são com isso negligenciados, pois ambos desenvolvem as forças que lhes são inerentes apenas ao se medirem um ao outro. A sequência das percepções, a forma da sequência empírica da coexistência e da sucessão suscitam a questão que deve ser respondida com os meios da sequência conceitual e construtiva. A experiência estabelece uma coexistência e uma sucessão que progressivamente deve ser convertida em uma unidade. Os membros de uma totalidade $a, b, c, d...$ que são inicialmente dados somente em sua quiddidade, na facticidade de seu contexto espaçotemporal, devem ser reconhecidos como “coimplicantes”, „devem ser unidos por meio de uma regra com base na qual o “aparecimento” de um determina e faz prever o aparecimento do outro. Essa lei de aparecimento nunca é simultaneamente dada junto com as percepções nem é dada no modo imediato em que as percepções se apresentam; ela precisa inicialmente se submeter às percepções de maneira puramente intelectual e hipotética. Tentamos ordenar os elementos $a, b, c, d...$ de tal modo que eles possam ser pensados como membros de uma sequência $x_1, x_2, x_3, x_4...$ que é caracterizada por determinado “membro universal”. A inserção de grandezas particulares nesse membro universal deve agora fazer surgir o caso particular, deve fazê-lo “resultar” no sentido estrito. Mas esse resultado nunca subsiste de modo absoluto; ao contrário, deve ser

sempre conquistado e assegurado novamente, bem como aprimorado por meio de métodos de sequenciamento cada vez mais refinados. O processo de relacionar a forma da sequência empírica com a forma matematicamente ideal nunca cessa. Por outro lado, porém, uma forma nunca passa inteiramente à outra, mas ambas preservam suas estruturas nitidamente distintas uma da outra. Também nesse contexto, percebemos em que sentido a forma conceitual matemática-física se inicia com a experiência, sem, contudo, “originar-se” dela. A experiência é anterior, na medida em que é ela que formula o problema; não podemos, porém, esperar que a solução desse problema venha dela, já que tal solução deve ser o resultado da própria diretriz básica do pensamento matemático-construtivo. Usando os termos de Platão, diríamos que a percepção é e continua sendo o “paracleto” do pensamento físico; contudo, ela não produz as forças que o despertam. É nessa contraposição de forças que primeiramente surge e se consolida o mundo dos objetos da física. É sempre o contato com a intuição empírica e com sua “realidade” imediata que leva o conceito matemático-físico a seu próprio desenvolvimento, desenvolvimento esse que lhe é necessário para revelar integralmente suas próprias “possibilidades” latentes. E, nesse processo de autodesenvolvimento, o conceito decerto logo ultrapassa os limites da questão inicial. Ele não apenas cria o esboço dos problemas empíricos de fato presentes, mas antecipa o futuro; ele coloca à disposição os meios intelectuais para as “possíveis” experiências e aponta o caminho em que a possibilidade puramente teórica pode ser transformada em realidade presente.

Já na construção do próprio âmbito numérico, que até agora foi considerado por nós como o verdadeiro pro-

tótipo de uma ordem passível de ser fundamentada do ponto de vista de sua pura construção, tal movimento duplo se manifesta. O reino dos “números reais” não poderia ter se constituído na forma que ele adquiriu na análise moderna se o número inteiro, no sentido em que os pitagóricos lhes conferiram como princípio primordial do pensar, bem como do ser, não tivesse continuamente pressionado para ir além de seus próprios limites, se ele não tivesse progressivamente sido “ampliado”. A necessidade de uma tal ampliação do conceito de número originalmente estabelecido fez com que esse conceito buscasse fornecer a resposta para questões desencadeadas não somente dentro de sua própria esfera, mas também para as questões que o mundo intuitivo, o mundo das grandezas lhe havia suscitado. A princípio, foram os problemas de medição de distâncias que de certa forma obrigaram o número a romper o círculo inicialmente estabelecido e levaram à descoberta do número irracional. Esse número, assim como o próprio termo sugere, aparece no início como algo alheio ao próprio número e a seu *lógos* inerente: é um ἄλογον e ἄρρητον. Mas, justamente nessa sua contradição, o número de fato descobre então a força intelectual nele existente, bem como a riqueza interior que ele abriga em si. O desenvolvimento posterior consiste no fato de não apenas contrapor o mundo das grandezas, como um mundo novo e diferente, ao mundo dos números, mas de transformar o progresso que inicialmente havia sido desencadeado por meio de um impulso externo em um progresso internamente necessário e conceitualmente configurado.

A análise mais recente situa-se no final desse processo lógico. Para fundamentar sua teoria global dos números irracionais, Dedekind formula expressamente a

seguinte proposição: é possível, sem nenhuma noção de grandezas mensuráveis, chegar à criação do reino puro e contínuo dos números por meio de um sistema finito de simples operações lógicas, sendo que é somente com esse instrumento mental (lógico) que se torna possível formar a ideia de espaço contínuo de um modo claro⁵. E é também essa noção que constitui para Cantor o princípio e a força motriz para a elaboração de sua teoria do *continuum*⁶. Para o conceito de número, na forma como ele se configura na análise moderna, é, portanto, característico que mesmo diante de âmbitos do ser concretamente intuitivo, com os quais o número foi intimamente se entrelaçando ao longo de toda a sua história intelectual, aliás, com os quais parece estar internamente vinculado, ele afirme sua “autonomia” incondicional. No que diz respeito à sua fundamentação, o número tem de continuar se mantendo por si mesmo. E essa relação que desponta aqui em um exemplo clássico é a mesma relação que prevalece também na formação de conceito construtivo e empírico, na experiência e na teoria matemático-física. Repetidas vezes a intuição empírica mostrou-se como o verdadeiro elemento fecundo da teoria, mas o processo de fertilização requer, por outro lado, um vigoroso germe da própria teoria. O ato de tocar o mundo da intuição não leva o pensamento puro e simplesmente para além de si mesmo, mas leva-o antes a se aprofundar mais em si próprio, o conduz a seu próprio “fundamento”. E é a partir desse fundamento que passam a se

5. Richard Dedekind, *Stetigkeit und irrationale Zahlen*; cf. especialmente o prefácio ao texto de Dedekind, “Was sind und was sollen die Zahlen?”, op. cit., p. XIII.

6. Cf. Georg Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig, 1883, p. 29.

desenvolver então as novas formas que podem satisfazer a estrutura complexa do ser intuitivo. A partir de exemplos sempre novos, a história da ciência exata ensina como apenas aquilo que se desenvolve a partir do fundamento do pensamento mostra-se por fim à experiência. Com uma imagem emprestada da linguagem dos conceitos da química, poderíamos dizer que a intuição sensível atua na formação da teoria científica de um modo essencialmente "catalítico". Ela é imprescindível ao processo de formação de conceito exato, mas no produto que resulta desse processo, ou seja, na substância lógica do conceito exato, ela nada mais é do que um componente independente. Quanto mais esse conceito progride, tanto mais aparecem nele as determinações sensório-intuitivas das quais ele partiu e que, embora não tenham sido esquecidas ou destruídas, assumem um tipo inteiramente novo de formação. E essa mudança de forma não é apenas uma relação externa que os demais elementos inalterados da intuição sensível travam entre si; ao contrário, ela se apodera dos próprios elementos em suas raízes; ela dá a eles um novo significado e, nesse significado, um novo "ser".

Para tornar visível o caminho trilhado pela formação intelectual e simbólica, destacamos inicialmente um exemplo particular, a partir do qual a direção geral do caminho pode ser de certo modo diretamente deduzida. A física não pode construir seu mundo peculiar de objeto sem que ao lado do conceito básico de número ela não se utilize de outro conceito constitutivo básico: o conceito de espaço. Ambos os elementos só podem ter eficácia nessa sua interpenetração; e o entrelaçamento existente entre eles é tão apertado que também a descoberta original do conceito científico de número se encontra de

modo integral em seu signo. Para os pitagóricos, o fator do número ainda é inseparável do fator do espaço: as relações do próprio número não podem ser desenvolvidas e descritas de outro modo senão sendo demonstradas como relações entre pontos. Contudo, por mais significativa e frutífera que essa síntese de espaço e tempo possa se mostrar para a história do pensamento matemático e científico, observando-se pela perspectiva puramente lógica, nela reside o germe de uma problemática e de uma dialética que surgiu na filosofia grega já nas aporias de Zenão⁷. Mesmo quando se admite que o espaço, que a forma da intuição “externa” se submete à dominação do *lógos*, o *lógos* do espaço é, porém, necessariamente um *lógos* diferente do *lógos* do número. Em sua estrutura lógica, ambos são nitidamente separados um do outro. A diversidade dos pontos e posições espaciais não se confronta diretamente com a consciência como uma diversidade livremente criada e construída de modo sintético. Aqui não se pode, como com o número, iniciar-se com a determinação de uma forma ordinal universal, com uma forma ordinal de “sequência” para, a partir dela, desenvolver a profusão de relações especiais, em um contexto estrito e íntegro de relações lógicas. Comparado a esse tipo de derivação, o espaço parece antes preservar sempre o caráter do “alógico”: ele não pode ser exaurido por meio da pura atividade do ordenar, do distinguir e do relacionar. O que resta é um resíduo indissolúvel: a “forma” específica do espaço não pode ser criada de modo construtivo, mas só pode ser aceita como um modo da coisa dada.

7. A respeito da conexão existente entre as aporias de Zenão e os problemas da matemática pitagórica, o leitor deve consultar meu artigo “Geschichte der antiken Philosophie”, in *Lehrbuch der Philosophie*, de Dessoir, vol. I, Berlim, 1924.

Por consequência, aqui é imposta uma barreira que nenhuma “racionalização”, por mais longe que ela possa levar, é capaz de transpor, mas que o pensamento tem necessariamente de reconhecer em algum ponto de seu desenvolvimento. E justamente a tendência para uma logicização geral da matemática, que domina o moderno desenvolvimento da análise, parece não eliminar essa barreira, mas apenas tê-la reconhecido como tal de um modo mais nítido. Para Russell, que não admite nenhuma linha divisória entre o reino dos números e o reino da forma puramente lógica, e cujos esforços totais estão antes voltados para comprovar que o conceito de número pode ser formado a partir de constantes puramente lógicas, no momento em que o problema do espaço surge, abre-se uma espécie de hiato lógico. Com efeito, a geometria “abstrata” constitui para ele uma estrutura puramente matemática e, assim, estritamente lógica: seu objeto não se distingue do objeto da pura teoria dos números por outro fator senão porque, na comparação com esse último, tal geometria investiga formas sequenciais mais complexas, bem como sequências de duas ou mais dimensões. No entanto, esse sistema puramente conceitual e hipoteticamente dedutivo da geometria não contém também nenhuma determinação relativa ao espaço real, ao espaço “presente” (*actual space*). Ao contrário, tal determinação só pode ser extraída da experiência, de modo que a ciência do espaço, entendida nesse último sentido, passa a ser uma ramificação da física, da ciência natural empírica⁸. Mas justamente aí onde ambos os âmbitos se dividem, onde o “pensamento puro”, por assim

8. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, op. cit.; ver especialmente cap. XLIV, p. 372 ss.

dizer, parece ter atingido o fim de suas forças, seu sentido e meta manifestam-se então em uma nova direção, pois agora a mesma relação fundamental que vimos prevalecer de modo geral entre as diversidades “construtiva” e “empírica” é confirmada também no problema do espaço. A lei de uma diversidade empírica não pode ser estabelecida, não pode ser “encontrada” por meio da experiência, se já não tiver sido buscada na teoria e, assim, se já não tiver sido antecipada na teoria em um aspecto muito determinado. Sem essa antecipação ideal, a diversidade da percepção empírica nunca iria condensar-se em uma “forma” espacial. A própria experiência no e com o âmbito espacial só é possível se a fundamentarmos, como experiência particular, em certos sistemas universais de ordens e de medidas. Possuímos tais sistemas de ordens e de medidas nos diversos tipos intelectuais de geometria “projectiva”, “descritiva” e “métrica”. Todos esses sistemas não contêm inicialmente afirmações sobre coisas “reais” ou sobre fatos reais; eles nada estabelecem senão puras “possibilidades”, uma disposição ideal para a ordenação do factual. A experiência como tal não contém em si nenhum princípio de criação de tais possibilidades, mas seu papel se limita a fazer uma opção entre essas possibilidades, para aplicação no caso concreto e particular, respectivamente presente. Sua verdadeira contribuição não é a criação, mas a determinação. Quanto mais longe o reino das possibilidades chega, reino esse construído de modo independente e espontâneo pelo pensamento, tanto menos ele se fecha em si mesmo; aliás, tanto mais aberto fica para a experiência e para a sua função determinante. Os sistemas hipotético-dedutivos da geometria como tal se colocam, portanto, na mesma linha lógica dos puros conceitos numéricos. A ex-

periência, como fator constitutivo, participa de sua fundamentação, do estabelecimento de seus “axiomas”, assim como participa, por exemplo, da criação do âmbito dos números complexos⁹.

Se esses sistemas independentes da experiência devem supostamente ser frutíferos para ela, se entre os elementos conceituais da geometria e os dados fornecidos pela observação deve ser criada uma relação, então é preciso que haja antes determinada mediação do pensamento. Isso porque nenhuma sequência pode ser comparada diretamente com outra ou examinada com base em sua “similaridade”. Entre os elementos empíricos e ideais – assim como o verdadeiro descobridor do ideal,

9. Até onde posso ver, nessa concepção básica da relação entre “geometria” e experiência”, dentre os físicos modernos, eu me aproximo mais de Max von Laue. Ver o vol. II da *Relativitätstheorie*, de Laue (Braunschweig, 1921, p. 29): “Em 1864, Riemann deu o passo que mais tarde se tornou fundamentalmente importante para a teoria universal da relatividade. Em lugar da simples fórmula da geometria euclidiana,

$$ds = \sqrt{dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2}$$

ele introduziu uma função quadrática homogênea de dx^i com certas funções de x^i como coeficientes,

$$ds^2 = \sum_{ik} \gamma_{ik} dx^i dx^k$$

como o quadrado dos elementos lineares. Podemos dizer que esse princípio é o teorema de Pitágoras generalizado. Toda nova opção das funções γ_{ik} determina um tipo especial de geometria [...] Nesse ponto podemos apenas mencionar que em todo esse desenvolvimento da geometria, de Euclides até Riemann, nada de físico havia sido inserido. As deduções eram feitas somente a partir de certos axiomas. Tais axiomas em si não são certamente os únicos possíveis; a mente humana é capaz de também criar outros. Contudo, para seu estabelecimento, precisa fazer um empréstimo à experiência assim como para criar o conceito de número complexo; as geometrias são, portanto, todas *a priori*.”

Platão, já reconheceu e estabeleceu com toda clareza – não existe nenhuma relação possível de “similaridade”, de coincidência total ou parcial. Também toda comunhão, toda *κοινωνία* ou *παρουσία* que pode se estabelecer por meio deles, não suprime o caráter fundamental da “diversidade”, da *ἐτερότης* existente entre eles. Em lugar da similaridade ou da congruência entra em cena agora a determinação básica especificamente própria e especificamente nova da “participação”. Tal participação do elemento físico no aritmético e no geométrico não pode ser obtida e fundamentada de outro modo senão ao correlacionarmos determinadas “coisas” ou processos físicos a determinados conceitos matemáticos; sem que essa correlação implique uma relação de identidade entre eles. Uma vez estabelecidos de modo universal os conceitos básicos e os axiomas de determinadas geometrias, é possível questionar se há elementos da experiência física que estão de acordo com esses conceitos e axiomas, e quais seriam eles. Assim, por exemplo, certo fenômeno, o fenômeno da propagação da luz, é utilizado para que se obtenha uma analogia física com aquilo que em um certo sistema hipotético-dedutivo da geometria “pura” é definido como “linha reta”. É somente por meio do estabelecimento de tais relações analógicas que o conceito de “mensurabilidade” obtém um sentido solidamente definido: é apenas por meio de tais analogias que desponta da ordem numérica aritmética ideal e da ordem espacial geométrica universal determinada ordem de medição. Essa ordem de medição surge exatamente no ponto em que por meio da ligação de conceitos geométricos às experiências físicas tais conceitos saem do estágio da abstração e passam a ter determinada “ligação” com o “real”, com a existência dos fenômenos físicos.

Porém, mesmo essa ligação não afeta de modo algum a validade dos conceitos e axiomas como tais; ela só afeta o emprego que fazemos deles na determinação dos elementos da experiência. Não sustentamos os pressupostos e princípios da geometria euclidiana nas experiências dos corpos rígidos, mas utilizamos essas experiências para obter por meio delas “correspondências” físicas para os enunciados ideais dessa geometria. De acordo com o modo dessas correspondências, de acordo com nossa decisão acerca de quais corpos queremos ver como rígidos e quais movimentos queremos ver como retilíneos, a determinação de medida que usamos como base altera-se e, com isso, também se altera a forma da “geometria”. Nesse sentido – e apenas nesse sentido – toda geometria “concreta”, toda geometria que é caracterizada por certa determinação de medida, já comporta em si certos pressupostos físicos e postulados. Contudo, o fato de ela, por causa de tais postulados, somente ser satisfeita com conteúdos empíricos não significa de modo algum que esteja logicamente fundada precisamente nesse conteúdo. A ordem universal do número e a geometria universal, como ciência das “possíveis” formas espaciais, já precisavam existir anteriormente para que determinada ordem física de medição possa se constituir. Nesse sentido, já Leibniz definiu em proposições da maior pregnância e clareza a relação metódica existente entre “abstrato” e “concreto”. Arguindo contra Locke, ele escreveu o seguinte:

Quoiqu'il soit vrai qu'en concevant le corps, on conçoit quelque chose de plus que l'espace, il ne s'en suit point qu'il y a deux étendues, celles de l'espace et celle du corps; car c'est comme lorsqu'en concevant plusieurs choses à la fois, on conçoit quelque chose de plus que le nombre, savoir *res numeratas*, et cependant il n'y a pas deux multitudes,

l'une abstraite, savoir celle du nombre, l'autre concrète, savoir celle des choses nombrées. On peut dire de même qu'il ne faut point s'imaginer deux étendues, l'une abstraite de l'espace, l'autre concrète du corps; le concret n'étant tel que par l'abstrait¹⁰.

Aqui é feita a dedução estritamente idealista, a saber, o reino da "ideia" é reconhecido em sua autonomia, em sua significação originária, sem que o reconhecimento desse conteúdo significativo implique a afirmação de que o espaço "puro" teria uma existência separada, que ocorreria lado a lado com o mundo empírico-corpóreo.

Também aqui se confirma novamente que a relação que é estabelecida entre o mundo das "formas puras" e o mundo das "coisas" nunca é daquele tipo em que a uma "coisa" particular corresponde uma "forma" particular, mas ambas as estruturas relacionam-se uma com a outra sempre apenas como totalidades e é somente assim que podem ser medidas. Certamente parece resultar daí uma liberdade na determinação e no estabelecimento da particularidade que quase resvala na arbitrariedade. Se para conferir ao conceito de "retilíneo" um certo conteúdo físico precisamos estabelecer uma ligação entre ele e o fenómeno da propagação da luz, ou se selecionamos uma outra analogia, isso parece no início constituir somente uma questão de escolha, de livre convenção. Mas mesmo essa convenção precisa ser de algum modo "fundamentada": em termos escolásticos, podemos dizer que ela tem um *fundamentum in re*. Todavia, não é possível descobrir esse fundamento na coisa particular, em um "este" ou "aquele" individual, mas ele sempre só decorre da tota-

10. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livro II, cap. 4; *Philosophische Schriften*, ed. por Gerhardt, op. cit, V, p. 115 ss.

lidade e da combinação sintética de experiências. Nós selecionamos aquelas suposições com base nas quais podemos obter uma elucidação “simples” e sistematicamente completa dos fenômenos naturais. E visto que tanto essa “simplicidade” como essa integralidade sistemática são sempre apenas relativas, fica continuamente em aberto a possibilidade de que por meio de uma variação adequada da suposição original possamos atingir um resultado diferente e mais satisfatório. Tal renúncia à validade “absoluta”, porém, não priva os símbolos intelectuais da matemática e da ciência exata de nenhum de seus significados objetivos. Isso porque esse significado não é obtido por meio dos objetos transcendentais que estão por detrás deles e que eles reproduzem, mas sim por meio daquilo que realizam, por meio da função da “objetivação” que se completa neles. Ainda que essa função nunca chegue a seu fim, nunca atinja um verdadeiro *non plus ultra*, sua direção é estabelecida. O fato de esse caminho não ter fim não suprime a determinação dessa direção, pois é justamente por meio da relação com pontos “infinitamente distantes” que as direções são definidas. Nesse contexto, revela-se novamente como também todo o nosso conhecimento da natureza – na medida em que é conhecimento da natureza, ou seja, em que lida com um objetivo ideal e com uma tarefa ideal – está, em última análise, fundado em um ato de liberdade, em uma “perspectiva que a razão estabelece para si própria”. Porém, também aqui, assim como em toda a parte, a verdadeira liberdade não constitui uma oposição à obrigação; ao contrário, ela está antes em seu começo e em sua origem. O primeiro ato, a escolha de certos elementos empíricos que tomamos como correspondências de certas formas construtivas, nos é livre; já no segundo, porém, e

em todos os outros atos subsequentes, somos servos, a não ser que o pensamento, por meio de um outro ato, suspenda toda a engrenagem de inferências e inicie uma suposição totalmente nova, pois certamente faz parte da essência da própria diversidade empírica que, em sentido estrito, ela nunca se reduza a uma diversidade puramente construtiva. Ela nunca é “construída” até o fim, mas tem de ser sempre pensada como algo “construível” dentro e a partir do indefinido. Desse modo, diante dos dados empíricos o fio do pensamento nunca se quebra, mas mesmo assim ele nunca pode ser tecido até o fim; afinal, essa conclusão não seria o fim da urdidura do tecido, mas, ao contrário, significaria sua destruição, pois ela iria contra o “sentido” da experiência como um processo de determinação progressivo¹¹.

Ao mesmo tempo, a dimensão do pensamento na qual nos movemos aqui pode ser claramente elucidada e distinta de outras dimensões no que se refere ao espaço natural, ao espaço da medição objetivo-física. O espaço concebido como tal, como uma mera “possibilidade de coexistência”, não tem em si ainda uma forma determinada e inequívoca, mas encontra-se igualmente aberto aos mais diversos modos de formação. Em sua filosofia natural, Platão chamou o espaço de *πρῶτον δεκτικόν*; para ele, o espaço é absolutamente receptivo e plástico, e constitui o substrato de toda determinação, que somente obtém o caráter solidamente determinado, bem como sua forma por meio do estabelecimento da “ideia”. A elaboração da filosofia das formas simbólicas forneceu-nos numa escala ainda mais ampliada uma noção dessa plas-

11. Para mais pormenores a esse respeito, ver meu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., cap. 7, p. 410 ss.

ticidade interna que é inerente ao espaço. Na medida em que, de acordo com seu princípio fundamental, ela não limita a esfera do ideal ao âmbito do conhecimento teórico, na medida em que busca investigar a força e a eficácia do ideal em outros estratos, em estratos mais profundos, e especialmente no âmbito da linguagem e do pensamento mítico, ela descobre que a todos esses âmbitos corresponde também um modo peculiar de “espacialidade”. A forma da coexistência está sempre sujeita a uma lei de formação, sem a qual ela não poderia ser constituída, sendo, porém, que a cada vez o processo de formação trilha um novo caminho. Encontramo-nos agora em um ponto em que o que está em questão é entender a transição que nos leva do espaço empírico da intuição ao espaço conceitual da física teórica. Lembramo-nos aqui como o próprio espaço empírico da intuição já se mostrou preenchido e permeado por determinados elementos simbólicos e o quão intensamente a forma do pensamento linguístico, sobretudo, contribui para sua formação e o quão profundamente ela determina sua estrutura global. Com o espaço empírico há muito deixamos atrás de nós o círculo dos meros “dados”; o processo da construção já teve início quando a língua cunhou suas primeiras palavras que designam o espaço, quando ela cunhou palavras para indicar o “aqui” e o “lá”, para indicar a proximidade e a distância. Contudo, ao progredir no sentido do espaço da geometria abstrata e do espaço do conhecimento natural objetivo, essa própria cunhagem assume um caráter totalmente diferente. Também aqui a base é inicialmente constituída de certas distinções elementares da coexistência que caracterizam o espaço como um sistema de determinações puramente “topoló-

gicas". Apreendemos relações de "proximidade" de pontos, de "distanciamento", do entrecorte ou cruzamento de linhas, da "incidência" de superfícies ou segmentos espaciais. Mas dessa urdidura complexa e emaranhada o pensamento vai gradativamente soltando certos fios. Ele traz suas próprias pressuposições e postulados à intuição e, assim, cria para ela novos sistemas de "orientação". Dependendo da modalidade dessas pressuposições, a partir do espaço que originalmente era puramente topológico desenvolve-se o espaço "projetivo" ou o espaço "métrico". A forma do espaço métrico depende do estabelecimento de um sistema de medição que se revela livremente escolhido, no sentido discutido anteriormente. Definimos um corpo que consideramos "rígido" como invariável em suas dimensões, atribuímos a uma "linha" empiricamente existente o caráter de "ser retilínea". Por meio de tais atribuições de medidas e de graus surgem diferentes "espaços", que são caracterizados por meio de uma estrutura diferente.

A concepção puramente topológica também comporta em si um ensinamento sobre as combinações de estruturas espaciais; também aqui é feita, por exemplo, a distinção entre uma superfície que apresenta uma única conexão e uma superfície que apresenta múltiplas conexões, e para essa distinção são indicados critérios matemáticos bastante definidos. Entretanto, nossa observação se detém somente nas relações de proximidade ou de contínua conexão das estruturas espaciais, sem que formemos um conceito definido de suas dimensões ou forma. Tanto as dimensões como a forma somente se tornam determináveis à medida que entram em cena novos postulados, novas "hipóteses" cuja peculiaridade é o que

primeiro constitui cada forma particular de uma “geometria”¹². Se, numa visão geral e retrospectiva, visualizarmos agora uma vez mais o desenvolvimento global que o fator espacial experimenta, iremos notar então a extensão total existente entre as oposições que precisam ser aqui transpostas. Praticamente, não há uma única tendência ou força básica do intelecto que de alguma forma não participe desse vasto processo de formação e que não o domine em certas fases. Sensação e intuição, sentimento e fantasia, imaginação produtiva e pensamento conceitual construtivo tomam parte nesse processo de modo igual, sendo que o modo como eles se interpenetram e se condicionam mutuamente cria a cada vez uma nova forma de espaço. Ao mesmo tempo, porém, vemos como, apesar de toda a sua multiformidade interna, esse processo global preserva uma certa direção invariável, e como a “separação” entre o eu e o mundo surge gradativamente nele de modo cada vez mais nítido e com uma consciência mais forte. A consciência mítica do espaço ainda permanece totalmente confinada à esfera do sentimento subjetivo e está de certo modo entrelaçada a ele. Contudo, a partir das oposições elementares dos sentimentos vitais primários já se desen-

12. Acredito que a mais concisa e ao mesmo tempo mais precisa análise epistemológica desse estado de coisas seja a de Rudolf Carnap, *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, in *Kant-Studien, Ergänzungshefte*, n.º 56, Berlim, 1922. Por um lado, Carnap distingue nitidamente o espaço “formal”, que é uma pura estrutura de relações ou ordens, do “espaço intuitivo” e do “espaço físico”, para a partir daí continuar mostrando como é que dentro de cada um desses três tipos de espaço deve ser feita determinada “distinção” entre o espaço “topológico”, o espaço “projetivo” e o espaço “métrico”. Não vou me deter nessa distinção, já que o escopo de nosso problema está centrado apenas no princípio da distinção como *tal* e não na diferença concreta em si, mas mesmo assim não queria deixar de mencionar essa análise minuciosa elaborada por Carnap.

volve uma imagem de certos contrastes do ser, um conflito e uma separação de forças cósmicas. A língua leva essa separação em frente e a torna mais profunda: o mítico “espaço da expressão” é transformado por meio de sua mediação em “espaço de representação”. Mas somente o pensamento conceitual, geométrico e físico dá o último e decisivo passo. De modo cada vez mais vigoroso são suprimidos nele todos os componentes puramente antropomórficos, sendo esses substituídos por determinações estritamente objetivas resultantes de um método universal da contagem e da medição. E com essa supressão não apenas todos os elementos oriundos da esfera do sentimento e da vontade são excluídos, mas também são progressivamente eliminadas as imagens, bem como os esquemas puros da intuição. Do “espaço da expressão” e do “espaço da representação” há uma transição para o puro “espaço da significação”¹³. Para que tal transição seja possível é preciso, entretanto, ainda uma série completa de outros importantes processos intermediários. A história da matemática e da ciência matemática nos ensina como esse processo de transformação, embora contínuo e consistente, foi se realizando de modo gradual e lento. Não tentaremos seguir aqui o seu caminhar histórico, mas, dentro do sistema do conhecimento natural, na forma como está representado na física moderna, tentaremos selecionar e mostrar os fatores específicos a partir dos quais o objetivo a que esse processo aspira, bem como os meios de que ele se utiliza, se tornam claros.

13. Para mais pormenores a esse respeito, ver meu ensaio “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie”, in *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. XXI, 1927, p. 295 ss.

2. Princípio e método da formação de séries na física

A formação de conceito da física não se inicia com um material totalmente amorfo, com uma “diversidade” genérica que lhe seria apenas dada como tal sem nenhum tipo de ordem. Enquanto permanecemos no círculo dos fenômenos não deparamos com tal diversidade inteiramente desestruturada. Mesmo os estratos sensuais mais elementares aos quais conseguimos retroceder nos oferecem a multiplicidade neles contida sempre como algo já determinado por um princípio serial. O conceito físico não possuiria nenhum ponto de partida e de apoio para a realização do trabalho que ele tem a fazer se não pudesse começá-lo a partir dessa serialização dos próprios fenômenos sensoriais. Certamente, ele não se contenta com a forma serial que encontra aqui; não se satisfaz em estabelecer uma descrição, mas a transforma e lhe dá nova cunhagem. Contudo, justamente essa nova cunhagem não lhe seria possível se a própria percepção já não contivesse em si certos elementos estruturais. Ela se divide em determinados círculos de percepção, dentro dos quais não há uma mera coexistência, mas sim uma relação original entre as determinações particulares. Surgem daí relações de semelhança ou de dessemelhança, de afinidade ou de contraste, de gradação e de articulação. Assim, toda diversidade sensual puramente como tal não é dada apenas como um agregado de diferentes elementos particulares, mas expressa ao mesmo tempo, em seu simples existir, determinado tipo de diversidade. O mundo das cores, por exemplo, mostra-se articulado em três aspectos, na medida em que em toda cor podemos distinguir o seu tom, a sua claridade e a sua satura-

ção. A totalidade das relações que podem ser travadas com base nesses fatores originais de relação entre as cores pode conhecidamente ser representada por meio de certos esquemas geométricos, por exemplo, o octaedro das cores. O sentido desses esquemas não se funda no fato de que por meio deles o fenômeno da diversidade das cores remonta a um outro círculo, a um círculo que está completamente fora do seu, a um sistema de formas geométricas; ao contrário, neles o que está em jogo é a representação puramente simbólica de relações que são peculiares à cor como tal, que estão contidas e implícitas em sua qualidade básica, em sua natureza sensório-intuitiva. Não há para nós nenhum dado sensorial que – ainda que em diferentes graus de manifestação – não esteja nessa inter-relação, e que por meio disso não esteja articulado a uma ordem universal, ainda que inicialmente seja ela uma ordem meramente sensório-intuitiva. Nesse sentido é um preconceito que a teoria tradicional do “racionalismo” sofre, tanto quanto a do “sensualismo”, supor que a esfera da “universalidade” só se inicia com o conceito que costuma ser entendido aqui como conceito genérico lógico, pois mesmo dentro da particularidade concreta dos próprios fenômenos sensoriais surgem aqui e ali certos fios da combinação, por meio dos quais o indivíduo vai se entretecendo ao todo. Mesmo o sensualismo estrito, cuja intenção epistemológica básica está voltada para fracionar o mundo da percepção e da intuição em seus elementos particulares, nos átomos da “sensação”, não pôde passar ao largo dessa totalidade original sem considerá-la.

Já nos primeiros enunciados e na fundamentação da premissa e máxima de sua epistemologia, a saber, a noção de que não poderia haver nenhuma “ideia” que não

se fundasse em uma “impressão” original, Hume se viu compelido a reconhecer a circunstância que fornece um argumento contra o princípio básico de toda essa psicologia sensualista, argumento esse difícil de refutar. Se essa proposição fosse inteiramente válida, então a consciência ficaria restrita a meras reproduções; toda força de construção ser-lhe-ia negada de uma vez por todas. Contudo, por outro lado, parece que essa inferência radical não é confirmada pela experiência, mesmo quando nos mantemos no círculo da consciência meramente sensual. Isso porque podemos descobrir “representações” sensuais que não são simplesmente cópias e reproduções de sensações anteriores, mas que contêm em si uma “criação” ainda que modesta de novas impressões. Se nos forem apresentadas duas nuances de cor e formas solicitados a imaginar uma terceira que ficaria “entre” essas duas, somos capazes de projetar em nós uma imagem dessa qualidade intermediária de cor, ainda que nunca tenhamos antes vivenciado essa qualidade como impressão sensorial imediata. Isso mostra que a diversidade de impressões em si comporta um tipo de “forma interior” – uma regra de combinação que nos permite sequenciar dentro dessa diversidade não apenas o “real” com o “real”, ou seja, uma sensação real ao lado de outra, mas também que nos permite avançar do real para o “possível”. Por meio de uma simples realização da imaginação, somos capazes de também inserir um conteúdo definido em partes da totalidade sensual que foram deixadas vazias pela experiência direta. Certamente, o próprio Hume só suscitou esse problema para logo colocá-lo novamente de lado; a única exceção que se lhe impôs e que ele admitiu não pode, em sua opinião, contestar a validade do princípio geral de que as representações nada

podem ser senão cópias de impressões¹⁴. Porém, a evolução histórica da psicologia dos elementos, que levou por fim à sua superação sistemática, iniciou-se justamente a partir desse ponto. Aqui está o começo da teoria da “percepção indireta”, desenvolvida pela escola de Brentano; e aqui se acham ao mesmo tempo os germes de uma nova e mais profunda “psicologia das relações”, em que as formas básicas da relação são apreendidas em sua significação autônoma e reconhecidas como “objetos de ordem superior”¹⁵. A psicologia somente chegou a uma verdadeira elucidação do conteúdo básico das relações quando passou a ver que as relações puras representavam um problema *sui generis*, bem como que os fatores ligados à forma, fatores esses que tais relações contêm em si, nunca podem ser reduzidos a meros conteúdos, mas, ao contrário, formam os pressupostos constitutivos, com base nos quais o conteúdo, como conteúdo determinado, nos pode ser unicamente “dado”¹⁶.

É com as simples relações básicas de “semelhança” e “dessemelhança”, de “proximidade” ou de “distância”, na forma como elas já se mostram nos próprios fenômenos sensoriais, que se inicia a formação dos conceitos linguísticos. Por outro lado, porém, vimos no curso de nossa investigação que já com esses conceitos ocorreu uma nova guinada da concepção geral. Isso porque o ato de

14. Cf. Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., parte I, seção. I.

15. Cf. especialmente Meinong, “Hume-Studien”, in *Sitzungsbericht der Wiener Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* (1877), bem como seu artigo “Zur Psychologie der Complexionen und Relationen” e “Über Gegenstände höherer Ordnung”, in *Zeitschrift für Psychologie*, II e XXI.

16. Para mais pormenores a esse respeito, ver o último capítulo de meu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., p. 433 ss.

nomeação significa ao mesmo tempo uma nova articulação vivenciada pelos fenômenos: a designação linguística segue lado a lado com uma remodelação interna do mundo da percepção. Agora, uma “impressão” concretamente definida não mais se alinha simplesmente ao lado de uma outra, mas a sequência fluida e sempre idêntica é dividida de modo característico. Formam-se determinados centros aos quais a diversidade se relaciona e em torno dos quais ela se agrupa. O nome “vermelho” ou “azul” só funciona como nome na medida em que aponta para tal centro: ele não se refere a essa ou àquela nuance de vermelho ou de azul, mas expressa um modo específico em que uma multiplicidade indefinida de tais nuances é vista e pensada como uma coisa única. O vermelho e o azul não são mais nomes de experiências individuais de cor, mas sim designações de certas categorias de cor.

Como vimos, a distância que existe entre essa visão e formação “categorial” e as “experiências de coerência” imediatas e sensuais tornam-se particularmente evidentes e pregnantes quando observamos as alterações que o mundo da percepção, bem como sua estrutura experimentam quando expostos à influência de distúrbios patológicos da função linguística¹⁷. Não obstante, a língua como tal ainda não ultrapassou fundamentalmente a esfera daquilo que pode ser intuitivamente representado. Ela destaca da própria intuição certos fatores básicos e fixa tais fatores sem, contudo, transcendê-los. “O” vermelho e “o” azul certamente não possuem mais, no mundo das impressões sensoriais, nenhum correlato que lhes corresponda diretamente; apesar disso, há um número

17. Cf., anteriormente, parte II, cap. VI.

infinito de impressões de cor que satisfazem concretamente o significado de vermelho ou de azul, que podem ser apontados como “casos” particulares daquilo que o nome genérico significa. No entanto, também esse vínculo entre o “genérico” e o “particular” se desfaz tão logo adentremos o âmbito dos conceitos matemático-físicos. Já a pressuposição desses conceitos nos conduz a uma outra esfera. Aqui, o dado não apenas é fracionado de determinado modo e agrupado em torno de um ponto central fixo, mas é refundido em uma forma totalmente oposta a seu modo original de se dar. E nunca podemos atingir nos fenômenos sensoriais como tais as determinações verdadeiramente “exatas”; ao contrário, na essência desses fenômenos já está imbuído o fato de que eles necessariamente precisam continuar possuindo certa vagueza. Quando os distinguimos e os separamos, toda distinção que efetuamos tem um “limiar de distinção”, um limite que não pode ser ultrapassado sem que tornemos tais fenômenos irreconhecíveis e sem sentido. O conceito matemático-físico começa eliminando essa constatação do limiar. Ele impõe e exige limites nítidos em que a percepção revela apenas transições fluidas. A nova forma ordinal que surge com isso não constitui de modo algum uma “cópia” da anterior; ao contrário, ela pertence a um tipo global inteiramente diferente. Essa divergência se manifesta em paradoxos peculiares que se tornam evidentes tão logo procuremos traduzir diretamente na linguagem do conceito matemático-físico as relações que prevalecem dentro de uma diversidade sensual. Se, por exemplo, designarmos como “iguais” aqueles elementos da diversidade que não podem mais ser distinguidos nessa multiplicidade sensual, tal determinação de semelhança é desvinculada do sentido “ideal” do

conceito de igualdade dentro da matemática. A “igualdade” que pode ser postulada em relação aos conteúdos sensuais não satisfaz justamente à condição decisiva, à qual a igualdade matemática está sujeita e por meio da qual ela é em princípio verdadeiramente constituída. Um conteúdo a , que é percebido, pode ser indistinguível de um conteúdo b , e este, por sua vez, de um conteúdo c , de tal modo que no sentido anteriormente indicado, a e b , bem como b e c deveriam ser designados como “iguais”; isso, porém, não nos permitiria inferir que a e c são indistinguíveis. A validade das igualdades $a = b$ e $b = c$ não leva aqui à inferência de que $a = c$; a igualdade não é, assim como no reino dos números, bem como no âmbito do pensamento “exato” em geral, uma relação transitiva. A partir desse exemplo reconhecemos que, na passagem da mera percepção para a determinação matemático-física, não se trata de substituir as diferenças do “dado” simplesmente por diferenças do “pensado”, mas o que está em jogo aqui é antes a concepção geral, isto é, o critério de observação que como tal experimenta uma mudança. Em que consiste essa mudança e quais são as fases específicas pelas quais ela passa?

O primeiro passo já foi designado quando nos concentramos em apreender o objetivo e a tendência da formação de conceito puramente matemático. Vimos que é característico a essa formação de conceito que, mesmo no ponto em que ela se relaciona com a intuição, não se detém nela. É aqui que reside o cerne daquele método “axiomático”, cujo sentido específico e importância central foram progressivamente reconhecidos no moderno desenvolvimento da matemática. Os axiomas não se aplicam aos elementos intuitivamente dados; ao contrário, eles são – segundo a formulação anteriormente mencio-

nada de Felix Klein – “postulados por meio dos quais transpomos a imprecisão da intuição ou a limitação da precisão da intuição no sentido da precisão ilimitada”. Esse caráter de postulação não é tomado de empréstimo à intuição; ao contrário, ele constitui uma determinação original do pensamento que é exposta à intuição como norma. A validade de um axioma não se sustenta em uma propriedade dos elementos dada previamente, mas são os axiomas que estabelecem os elementos e que definem sua natureza e sua essência. Assim, por exemplo, na axiomática de Hilbert não há mais conteúdos independentes que podemos designar como pontos ou retas e a respeito dos quais podemos mais tarde comprovar que estão submetidos a relações básicas de geometria bastante definidas; ao contrário, são justamente essas relações que fixam por primeiro o que é um ponto e o que é uma reta. O sentido dos elementos não se insere como algo previamente pronto no axioma, mas é somente por meio do axioma que ele se constitui. Por conseguinte, no estabelecimento de um axioma em particular ou de um sistema de axiomas o que está em jogo não é a designação do “como” da combinação entre conteúdos previamente conhecidos, conteúdos que de algum modo são intuitivamente “dados”, mas sim a designação da quiddidade dos elementos a serem combinados, “o que” é obtido por meio dos axiomas, sendo também por meio deles estabelecido de modo lógico e seguro. O postulado lógico inerente ao axioma não pode ser diretamente satisfeito por meio de conteúdos sensuais ou intuitivos existentes; no entanto, essa deficiência é compensada pelo fato de que justamente esse postulado determina e literalmente define um conteúdo que lhe é apropriado. Contudo, ainda que esse modo de definição implícita possa ser sufi-

ciente para a matemática pura, isso certamente ainda não esclarece de início por meio de qual caminho ele pode ser frutífero para a física. A matemática pode se satisfazer com a separação, com a χωρισμός do puramente intelectual do intuitivo. A física, porém, requer uma relação de “participação”, de μέθεξις entre eles. Essa participação só é então possível quando se consegue ver o próprio “dado” como subespécie do postulado. É bem verdade que nunca pode ocorrer uma simples relação de congruência entre ambos; no entanto, tem de ser possível ligar certas séries no “dado”, sendo que a continuação conduzirá precisamente àqueles fatores que o pensamento, em seu trabalho puramente construtivo, estabeleceu como fundamentos da determinação. Tal relação se torna possível quando em lugar dos valores particulares das séries, na forma como nós podemos estabelecê-los por meio da observação ou da medição empírica, inserimos valores limítrofes, aos quais a série, como série global, converge. Sem tal processo de substituição, não seria possível estabelecer ou fundamentar rigorosamente nenhuma “lei” física. As teorias “clássicas” da ciência natural oferecem-nos a cada passo provas desse processo de “transição aos limites”. Como exemplos dessa metodologia aqui prevalecente basta mencionar conceitos como o de “corpo rígido”, de “gás ideal”, de “líquido incompressível”, e assim por diante¹⁸. Somente em virtude da metamorfose intelectual que experimentam por meio dessa metodologia, os conteúdos da observação imediata tornam-se possíveis sujeitos de julgamentos físicos. No

18. Sobre as “idealizações na física”, ver, p. ex., as minuciosas análises feitas por Hölder, in *Die mathematische Methode*, op. cit., § 135, p. 398 ss.

que diz respeito ao espaço, o mero espaço perceptivo ou representativo, em que ainda não há “elementos”, “pontos”, “linhas” ou “superfícies” nitidamente separadas, deve inicialmente ser fundado em um esquema livremente produzido e substituído por ele. O *lógos* geométrico permeia o dado e vai além dele¹⁹.

É, portanto, esse ato lógico que primeiro condiciona e torna possível o conceito de corpo “físico” e de evento “físico”, desde que aqui tomemos tais conceitos não tanto em seu sentido substancial, mas antes em seu sentido funcional, e desde que primariamente os vejamos não como expressão de uma existência ou evento simples, mas sim como expressão de determinada ordem, de um modo específico de contemplação. Assim, por exemplo, a mecânica clássica não consegue chegar a leis estritas do movimento de outro modo senão criando a ideia limite de “ponto material”. As regras que ela estabelece não concernem diretamente aos movimentos “reais” de “corpos” dados, mas estão relacionadas à ideia limite e é somente por meio dela que se relacionam a um conteúdo concretamente empírico. E o que é válido para a mecânica não é menos válido para todas as demais áreas da física teórica. À lei de Newton de atração das massas corresponde, por exemplo, na teoria da eletricidade, a lei de Coulomb, segundo a qual massas elétricas ou magnéticas, concebidas como pontos, atuam umas com as outras numa proporção direta em relação a suas massas e numa proporção inversa ao quadrado da distância entre elas. É óbvio que um postulado dessa natureza não pode ser “experimentado” em sentido estrito, que ele não

19. Cf. as palavras mencionadas por H. Weyl em seu *Das Kontinuum*, op. cit. (ver, anteriormente, p. 688).

pode ser verificado por meio de qualquer observação imediata²⁰. São remodelações dessa natureza que nos capacitam a substituir o *pseudocontinuum* que nos é dado nas percepções sensoriais por um *continuum* genuíno. E é somente por meio da relação com tal *continuum* genuíno – em última escala com aquela série básica que define a análise como o “*continuum* de todos os números reais” – que a percepção se torna madura para ser o tratamento e a determinação matemático-física. Por mais rica e multifacetada, por mais complexa e intrincada que a metodologia física possa parecer, ela é permanentemente determinada por esse objetivo essencial. Vista por esse ângulo, não existe mais aquela forte oposição entre “indução” e “dedução”, na forma como ela costuma ser afirmada e formulada no conflito das escolas epistemológicas. “Indução” e “dedução”, “experiência” e “pensamento”, “experimento” e “cômputo” aparecem antes como fatores diferentes, mas igualmente indispensáveis à formação de conceito físico em si, fatores que, em última escala, se encontram e se fundem na solução de uma única tarefa: na transposição do dado à forma de uma diversidade numérica pura.

A preparação necessária a esse processo intelectual universal consiste em primeiro se proceder à separação dos círculos específicos de percepção que a intuição empírica nos oferece, sendo, porém, que dentro de cada um desses círculos substituímos as transições fluidas por determinações exatas, que são estritamente fixadas em números. O mundo do físico também se divide e se articula

20. Cf., p. ex., as apropriadas observações feitas por H. Bouasse em seu ensaio “Physique générale”, in *De la méthode dans les sciences*, Paris, 1909, p. 73 ss.

inicialmente de acordo com as distinções que a sensação lhe coloca diretamente à mão. O físico deixa subsistir as diferenças que aqui se encontram e as incorpora na construção que faz do conhecimento científico de acordo com um esquema arquitetônico definido. A ótica é a instância teórica correspondente correlacionada às sensações de luz e de cor; a termodinâmica é correlacionada às sensações de calor; a acústica, às sensações de som. No entanto, também aqui, para que os conteúdos sensuais possam penetrar o novo esquema criado, eles precisam antes passar por uma mudança radical. Em vez do indefinido “mais” ou “menos”, “mais próximo” ou “mais distante”, “mais forte” ou “mais fraco” que podemos apreender de modo imediato nas sensações, é preciso que agora entre em cena uma escala de valores numéricos, um escalonamento, ou seja, uma gradação. A sensação como tal não está apta à divisão estrita em “graus”, mas tornar-se-á apta a isso após proceder a uma transposição intelectual. É graças a essa transposição que, por exemplo, o conceito de temperatura toma forma a partir da mera sensação de calor, o conceito de pressão toma forma a partir da mera sensação tátil e muscular. O intenso trabalho intelectual que está contido em tais remodelações é inconfundível, e também não pode ser desconsiderado ou negado mesmo por uma epistemologia estritamente voltada ao empirismo. A partir de uma obra como os *Princípios da termodinâmica* de Ernst Mach, podemos, de modo particularmente claro, conscientizar-nos da distância existente entre a simples “sensação” de calor e o estrito conceito de temperatura que a moderna termodinâmica construiu de modo cada vez mais acurado. A física teórica, contudo, não se detém nessa conquista, por mais complexa que ela seja e por mais que ela

exija difíceis operações mentais. Sua verdadeira e mais difícil tarefa não consiste, de modo algum, em ressaltar exclusivamente as “qualidades” sensuais das grandezas matemáticas, das grandezas que podem ser definidas de modo exato. Ao contrário, é somente após esse trabalho de preparação ter sido cumprido que ela formula sua verdadeira questão fundamental, a questão acerca da conexão e da ligação funcional de cada uma das esferas de qualidades. Tais esferas não devem ser apreendidas em sua mera separação ou justaposição, mas devem ser pensadas como unidades definidas e regidas por leis. Em sua conferência sobre a “unidade da visão de mundo da física”, Planck seguiu o caminho histórico no qual a física foi progressivamente se aproximando desse objetivo e mostrou como justamente esse decisivo progresso metódico só podia ser alcançado se o pensamento teórico fosse se desvinculando cada vez mais das barreiras que lhe foram impostas por meio dessa sua ligação inicial com o conteúdo imediato das sensações e com a articulação prevalecente dentro desse âmbito. Somente à medida que o pensamento se desfaz dessas ligações casuais, ele é capaz de atingir sua própria forma essencial. Planck resumiu suas conclusões globais com as seguintes palavras:

A marca de todo o desenvolvimento da física teórica vivido até aqui é uma unificação de seu sistema, sistema esse que é obtido por meio de certa emancipação dos elementos antropomórficos. Se, por outro lado, ponderarmos que as sensações, na forma como são geralmente reconhecidas, constituem o ponto de partida de toda a investigação da física, essa renúncia consciente aos pressupostos básicos parece necessariamente admirável e mesmo paradoxal. E, apesar disso, não há na história da física nenhum outro fato tão evidente quanto esse. Com efeito,

devem existir incalculáveis vantagens que compensem tal autodespojamento assim fundamental²¹.

O paradoxo aqui apontado é atenuado se ponderarmos que ele não está vinculado apenas à formação de conceito físico, mas que se manifesta nele um traço essencial e básico do *lógos* em geral. Para alcançar a si próprio, o *lógos* tem de passar por um aparente autodespojamento desse tipo. Já o desenvolvimento da língua nos mostra como ela só consegue atingir sua própria forma essencial, ou seja, a forma da representação simbólica, por meio dessa renúncia às imagens sensuais²². No entanto, para a física, o resultado epistemológico essencial dessa mudança consiste no fato de que ela só atinge seu específico objeto de estudo e seu conceito desse objeto por meio de tal renúncia. É aqui que reside a linha divisória que separa o “objeto”, no sentido da física, da mera “coisa” da percepção sensorial. Mesmo o objeto da percepção é como tal nitidamente separado do mero conteúdo perceptivo: ele próprio não é sentido ou percebido, mas comporta em si um ato de síntese puramente intelectual. Contudo, a síntese que une suas diferentes determinações é de um tipo diferente e, por assim dizer, menos rigorosa do que aquela forma de unificação que se realiza no conceito físico de objeto. Na “coisa” da intuição ingênua, os elementos particulares, ou seja, os “atributos”, estão por certo relacionados entre si, não obstante nessa relação eles formem ainda uma estrutura relativamente solta. Um atributo está ao lado de outro, ele se re-

21. Max K. E. L. Planck, “Die Einheit des physikalischen Weltbildes”, in *Physikalische Rundblicke*, op. cit., p. 6.

22. Cf. vol. I, p. 137 ss.

laciona com o outro apenas pelo vínculo do ser-em-conjunto-com, isto é, da coexistência empírica e contingente, particularmente pela coexistência em determinado ponto do espaço. Hegel, em sua *Phänomenologie des Geistes*, vê nesse caráter externo e solto do atributo justamente a característica da coisa empírico-fenomenal.

O cubo de sal está simplesmente aqui e, ao mesmo tempo, ele é múltiplo: ele é branco e também ardido, também é moldado de forma cúbica, também tem um peso definido etc. Todos esses vários atributos estão em um simples aqui, em que tais atributos, portanto, se permeiam; nenhum deles tem um “aqui” diferente do outro, mas estão todos no mesmo “aqui” do outro e, simultaneamente, sem que sejam separados por um aqui diferente, eles não se afetam um ao outro nessa permeação; o branco não altera o cúbico, ambos não afetam o ardido, e assim por diante; ao contrário, visto que cada um deles está numa simples relação consigo mesmo, eles deixam o outro em paz e se relacionam com o outro apenas por meio de um indiferente “também”. Esse “também” é, portanto, o universal puro em si ou o meio de juntar as coisas²³.

O empirismo estrito sempre procurou estabelecer o conceito de coisa por meio desse seu primeiro estágio. Assim como o “eu” lhe aparece como um “feixe de percepções”, a coisa lhe aparece como um mero feixe de atributos separados e díspares. E os empiristas ressaltam que também os conceitos de objeto da ciência estrita não suprimem esse estado de coisas, bem como nunca conseguem transpor as barreiras aqui erigidas. Locke vê pre-

23. Hegel, “Phänomenologie des Geistes”, in *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 84.

cisamente neste ponto a diferença fundamental e permanente que existe entre o mundo do objeto puramente matemático e o mundo dos objetos da física. Segundo ele, na matemática prevalece em toda a parte o princípio da conexão necessária: aqui as ideias simples a partir das quais uma estrutura complexa se forma não apenas estão lado a lado, mas compreendemos com toda precisão e com certeza intuitiva como uma ideia provém da outra e como uma se funda na outra. Mas, de acordo com Locke, tal modo de fusão e de conexão inteligível nos é pura e simplesmente negado quando se trata de determinar um objeto empírico. Por mais que possamos ampliar e refinar os instrumentos intelectuais da concepção e por mais que possamos ir além da percepção sensorial imediata e progredir no sentido de conceitos e teorias universais, no final nunca conseguiremos ir além da constatação de meras coexistências que temos de simplesmente aceitar. Que a substância que costumamos designar como “ouro” possua também, ao lado de sua cor amarela, determinada dureza, determinado peso específico etc., bem como que ela esteja de certo modo relacionada a outras substâncias, por exemplo, ao fato de poder ser dissolvida em água-régia, enfim, tudo isso são dados que simplesmente extraímos da experiência, sem poder enxergar o motivo dessas conexões. Locke disse que:

Eu não nego que alguém que está habituado à observação metódica e regular está em melhores condições de ver a natureza dos corpos e que é capaz de antecipar corretamente seus atributos ainda desconhecidos; e, todavia, tudo isso é questão de mera opinião, e não questão de conhecimento realmente seguro. Esse modo de obter e de ampliar nosso conhecimento das substâncias somente por meio de experiências e da história (*only by experience*

and history) é o único que a debilidade de nossa ciência nos concede dentro dos limites a que estamos sujeitos nesse mundo; e isso me faz temer que a filosofia natural nunca possa ser alçada à categoria de uma ciência de fato. Sempre conseguiremos obter apenas um conhecimento geral muito escasso sobre as espécies dos corpos e sobre seus diferentes atributos. Podemos adquirir conhecimentos por meio de experiências e da história, e a partir deles podemos tirar conclusões práticas e úteis que possam suprir melhor as necessidades da vida; mesmo assim ainda temo que nossas faculdades não possam ir além, que elas nunca sejam capazes de ir adiante²⁴.

Se, dentro da moderna física teórica, questionarmos se essa pressuposição de Locke se confirmou realmente e em que extensão isso se deu, poderemos a partir desse ponto ver novamente de modo nítido qual é a distância que costuma haver entre os enunciados formulados pelos empiristas e os fatos concretos da doutrina empírica. É verdade que ambos estão em consonância com um fator puramente negativo, a saber, a rejeição de determinado ideal metafísico de conhecimento. Mesmo a física moderna renunciou à meta de penetrar “no interior da natureza”, se esse “inferior” estiver sendo entendido como o último fundamento primordial e substancial do qual os fenômenos empíricos se derivam. Ela não se impôs nenhuma tarefa diferente ou mais elevada do que a tarefa de “soletrar os fenômenos, para poder lê-los como experiências”. Mas, por outro lado, ela procedeu a um limite entre o “fenômeno” sensorial e a “experiência” científica de modo mais nítido do que acontece nos sistemas do

24. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, op. cit., tomo IV, cap. 12, seção 10.

empirismo dogmático, se aqui tivermos em mente Locke e Hume ou Mill e Mach. Naquilo que esses sistemas descrevem como pura facticidade, como “matéria do fato” (*matter of fact*), não é mais possível discernir uma diferença essencial entre o “factual” da ciência natural teórica e o “factual” da história. Vimos anteriormente, nas mencionadas frases de Locke, como ambas as determinações se misturam e se fundem despercebidamente umas nas outras. No entanto, justamente com esse nivelamento o verdadeiro problema da “facticidade” física é cortado pela raiz. Os fatos da física não estão no mesmo patamar dos fatos da história porque estão baseados em pressupostos muito diferentes e em operações mentais totalmente diversas dos da história. Se nos desfizemos da síntese dessas operações, não teremos desnudado com isso puramente o cerne da facticidade física, mas antes o destruído, na medida em que teremos eliminado sua significação específica. Aqui se mostra uma dialética peculiar ao desenvolvimento do próprio empirismo. Isso porque o golpe que os empiristas pensaram que estavam dando contra o “racional” acaba se voltando contra eles próprios. O empirismo acredita poder assegurar melhor o direito da experiência como o verdadeiro fundamento de todo conhecimento somente apoiando a experiência puramente em si mesma. Locke declarou certa vez que a experiência não deve basear-se em fundamentos emprestados ou pedidos como esmola, mas deve ser reconhecida como fonte de conhecimento completamente independente e autônoma. Mas a cisão que foi aqui realizada e cuja determinação era a de desvincular a esfera do *a posteriori* nítida e claramente da esfera do *a priori*, não afeta somente os fatores *a priori*, mas junto deles afeta simultaneamente a forma da própria construção empírica

de conceito. Na correlação universal entre o "particular" e o "geral", entre o "factual" e o "racional", toda tentativa de separar um desses fatores do vínculo intelectual global em que eles se encontram é equivalente à destruição de seu significado positivo. O factual nunca subsiste "em si" como um material do conhecimento totalmente indiferente e dado de antemão, mas já participa do processo do conhecimento como fator categorial. E esse fator obtém o seu sentido somente por meio do outro polo ao qual ele se relaciona, a saber, por meio da forma estrutural a que ele visa e de cuja construção ele participa. É somente sob essa perspectiva que toda a riqueza de determinações que o conceito de "factual" compreende em si desponta, bem como vêm à tona de modo claro a profusão e o requinte das distinções que ele contém em si. De acordo com a forma em que é articulado, o significado básico da "facticidade" pura também se altera. O racional não é a oposição lógica ao factual, mas sim um de seus meios essenciais de determinação, e, dependendo da mudança desses meios de determinação, o próprio factual é preenchido com um diferente conteúdo intelectual. Ele se torna, assim, um fato da física, ou da ciência natural descritiva, ou, ainda, da história, dependendo da questão teórica que lhe é dirigida e dependendo dos pressupostos especiais que tomam parte em todas essas formas características de questionamento.

Se nos restringirmos aqui à problemática da física, logo vem à tona que o "dado" da percepção sensorial já experimenta uma total remodelação por meio da tendência básica e original da física. Isso porque os dados da física não são de modo algum mais do que simples sensações como tais, assim como os objetos com os quais ela lida e cuja "existência" ela afirma podem se diluir em

meros grupos de qualidades sensuais. Enquanto continuarmos presos ao solo da mera consciência perceptiva, parece que não poderemos levantar nenhuma objeção séria ao estrito desenvolvimento da tese *esse = percipi*. Dentro dessa esfera, também o “objeto”, embora nunca possa mostrar-se na forma de uma percepção particular, parece, contudo, poder ser definido como mero agregado de “simples ideias”. Por conseguinte, em última escala, a unidade do objeto aparece aqui como uma unidade puramente nominal. Segundo Berkeley

Por meio do sentido da visão eu obtenho as noções de luz e de cor em seus diferentes graus e variações. Por meio do tato percebo, por exemplo, a dureza e a maciez, o calor e o frio, o movimento e a resistência [...] O olfato nos fornece odores, o paladar, sensações de sabor, a audição leva à mente sensações de sons em toda a sua variedade de tons e composição. E uma vez observado que algumas dessas sensações acompanham outras, ocorre de elas serem designadas com um nome, e isso tem como consequência o fato de que nós as observemos como uma coisa. Se, por exemplo, observarmos que certa cor, certa sensação de sabor ou de odor coocorrem em determinada forma e consistência, ela é tomada por determinada coisa que é designada com o nome de “maçã”, enquanto outros grupos de ideias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e coisas sensíveis similares²⁵.

Ainda que possamos emitir juízo sobre essa redução nominalista do objeto da percepção, o objeto da física não é afetado por meio dela, pois o que se quer dizer é o que é

25. George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, parte I, seção 1, tradução extraída da edição alemã da Philosophische Bibliothek.

estabelecido nela é algo totalmente diferente de um simples agregado de ideias sensoriais. Ele também forma um todo complexo; todavia não um todo de impressões, mas sim uma síntese de determinações de número e de medidas. É preciso que todos os componentes desse objeto tenham experimentado uma espécie de transsubstanciação antes que possam ser utilizados em sua construção: eles têm de se converter de uma mera "impressão" dos sentidos em um critério puro de medida. Aqui, os elementos constitutivos do objeto não são mais os sabores e os odores, as sensações auditivas ou visuais, mas tais elementos são substituídos por outros de natureza totalmente diversa. Mesmo como coisa individual, o objeto deixou de ser uma coexistência concreta de atributos sensuais: ele se tornou uma totalidade de "constantes" que o caracterizam dentro de determinado sistema de grandezas. Ele não mais "consiste" no odor ou no sabor, na cor ou no tom, mas sua existência e sua diferença individual de outras coisas funda-se em tais valores puros de grandezas. A "natureza" de um corpo, no sentido físico da palavra, não é determinada pelo modo de sua manifestação sensível, mas sim por meio de seu peso atômico, seu calor específico, seus índices de refração, seu índice de absorção, sua capacidade de condução elétrica, sua suscetibilidade magnética etc.

Decerto essa transformação nos predicados das coisas inicialmente parece deixar ainda intocado o próprio sujeito ao qual pensamos que todas essas determinações estão agregadas. Isso porque o modo de ligação existente entre as constantes específicas da física e da química não parece, à primeira vista, de maneira alguma estar mais firmemente "fundado" do que a conexão entre os atributos sensuais. Também aqui temos antes de nos contentar

com a simples aceitação da coexistência e da justaposição sem podermos concentrar nosso olhar mais profundamente no “porquê” delas. E, por outro lado, o desenvolvimento global que a física e a química vivenciaram particularmente nas últimas décadas mostra que elas não desistiram de questionar esse “porquê”. Elas não se detiveram na constatação da coexistência puramente empírica de constantes, mas seguiram adiante no sentido de estabelecer conexões sistemáticas gerais, a partir das quais procuraram tornar “inteligível” o surgimento de determinados sistemas complexos. Essa inteligibilidade certamente não significa que as “contingências” e os “modos” devam ser compreendidos e derivados a partir da “essência da substância”, no sentido de um conceito dogmático de substância, mas que foram buscadas certas leis universais que determinam a conexão das constantes de diferentes tipos. Com base em tais leis, âmbitos que antes eram considerados totalmente dessemelhantes passaram a ser vistos e moldados a partir de um novo ângulo de visão; questões que aparentemente eram as mais heterogêneas foram reconhecidas não apenas como análogas, mas na verdade como idênticas. Ainda hesitante e restrita a problemas específicos no início, essa tendência intelectual básica da física moderna passou então a se tornar cada vez mais consciente e mais resolutamente procedeu à guinada no sentido do universal. Inicialmente foi realizada uma aproximação entre as constantes que descrevem o comportamento físico e o comportamento químico de substâncias especiais: foi possível unir umas às outras por meio de sólidas relações. Assim, já no ano de 1819, Dulong e Petit, por exemplo, descobriram uma relação muito definida entre o peso atômico de um elemento sólido e seu calor específico: o calor específico de

um elemento é inversamente proporcional a seu peso atômico. Essa relação pôde então encontrar sua confirmação teórica e sua explicação quando Richards conseguiu defini-la como uma consequência da teoria cinética do calor. Todavia, por outro lado, restou uma tensão entre “teoria” e “experiência” quando se evidenciou que o produto do peso atômico e do calor específico, que de acordo com a lei de Dulong-Petit deveria ser idêntico para todos os elementos sólidos, apresentava considerável desvio, e quando foram observados alguns elementos com peso atômico inferior. Só foi possível entender esses desvios quando Einstein introduziu tal observação em um novo contexto teórico, aplicando os princípios da teoria quântica à terminologia dos corpos sólidos. Com base nesse modo de observação, revelou-se então uma nova conexão entre o calor específico de um corpo sólido e a assim chamada “temperatura absoluta”, assim como formulado no teorema de Debye.

Houve uma aproximação análoga de constantes quando Maxwell conseguiu determinar a relação entre as constantes que caracterizam o comportamento óptico de determinadas substâncias e as que governam seu comportamento elétrico. Com base na teoria eletromagnética da luz, descobriu-se que a constante dielétrica de um meio equivale ao quadrado do índice de refração. Mas inicialmente também essa relação só tinha uma validade empírica limitada: somente em relação aos gases era possível fornecer uma comprovação empírica precisa, o que, ao contrário, não era possível para substâncias como o álcool ou a água. Entretanto, também aqui as exceções que a experiência parecia oferecer não podiam invalidar a regra calcada sobre ponderações universais e teóricas, mas, ao contrário, elas fizeram com que essa regra em si

passasse por uma determinação mais precisa. Os aparentes desvios foram explicados quando o conceito de constante dielétrica passou por uma formulação e determinação mais minuciosas a partir da teoria da dispersão de elétrons²⁶. Um outro exemplo especialmente marcante e também, sob o ponto de vista metódico, muito elucidativo do progresso fundamental obtido por meio da visão global de constantes que eram até então costumeiramente vistas como coisas distintas, reside na conexão que a teoria gravitacional de Einstein estabeleceu entre os conceitos de peso e massa inerte. A conexão puramente empírica foi aqui há muito reconhecida e confirmada por meio das experiências de Eötvös e Zeemann com a balança de torção. Mas o mais decisivo na teoria de Einstein consiste no fato de que, por meio dela, a equivalência entre peso e inércia, que até então era tida como um fato inexplicado, como uma espécie de "curiosidade", passou a ter uma interpretação intelectual inteiramente nova. A equivalência entre peso e inércia, que na teoria antiga aparecia apenas como um mero "acaso", foi alçada por Einstein à categoria de princípio estritamente válido; e a partir desse princípio ele chegou então a uma lei fundamental que engloba igualmente tanto os fenômenos da inércia como os da gravitação²⁷.

Em todas essas relações e conexões, é o esquematismo universal do conceito de número que se configu-

26. Sobre os fatos correlatos, ver Arthur E. Hass, *Das Naturbild der neuen Physik*, op. cit., 2. ed., Berlim e Leipzig, 1924, primeira, terceira e quarta conferências.

27. Para mais pormenores a esse respeito, ver as conhecidas exposições da teoria geral da relatividade; cf., p. ex., Von Laue, *Die Relativitätstheorie*, op. cit., II, pp. 2 ss. e 18 ss.; Erwin Freundlich, *Die Grundlagen der Einsteinschen Gravitationstheorie*, 3. ed., p. 35 ss.

ra como instrumento decisivo. O número funciona, por assim dizer, como o meio abstrato em que as diversas esferas de sentido se encontram e diante do qual elas renunciam à sua disparidade específica. Desse modo, por exemplo, o fenômeno da luz é igualado ao fenômeno elétrico na teoria de Maxwell, porque a mesma relação é manifesta em ambos os fenômenos, tão logo procuremos expressá-los em números e procuremos designá-los de modo exato por meio dos números. O abismo que parece existir entre os fenômenos ópticos e os fenômenos elétricos como tais desaparece assim que reconhecemos que determinada constante c , que aparece nas equações de Maxwell, é exatamente idêntica à velocidade da luz no vácuo. É por meio dessa relação puramente numérica que a heterogeneidade dos atributos sensuais é vencida e que se estabelece uma homogeneidade da “essência” física. Quanto a isso Planck assinala que

[...] certamente a essência dos processos eletromagnéticos não nos é nem um pouco mais compreensível do que a dos processos ópticos. Porém, quem quiser contar como uma desvantagem da teoria eletromagnética da luz o fato de ela substituir um enigma por outro, não estará compreendendo corretamente o significado dessa teoria. Isso porque a sua conquista consiste justamente no fato de ela ter unificado os dois campos da física que até então haviam sido tratados separadamente, de tal forma que todas as proposições que eram válidas para um campo passaram então a ser normalmente aplicadas também ao outro – um avanço que a teoria mecânica da luz não conseguiu e não pôde acompanhar.

A identidade a que a física teórica visa não é uma identidade da “causa primária” e substancial dos fenômenos, mas sim uma identidade de sua representação

matemática, portanto, de sua representação simbólica. Por conseguinte, quanto mais o seu sistema de signos é aperfeiçoado, quanto mais completamente lhe é possível abranger a totalidade dos fenômenos devidos a esse sistema e indicar o lugar específico de cada um desses fenômenos dentro dele, tanto mais a física teórica avança em seu caminho peculiar da “explicação”. Hoje, esse progresso na explicação, progresso que nada mais é senão fundamentalmente o da estrita combinação de séries e o da representação, é demonstrado pelo fato de que aquilo que realmente parece ser uma série fundamental é apreendido e englobado por meio da diversidade de tudo aquilo que pode ser designado como o processo físico. O conceito e a moderna teoria da radiação permitiram reunir campos e processos que antes estavam completamente separados. Na medida em que foi inicialmente reconhecido que todas as leis que se aplicam aos raios de luz – as leis da reflexão e da refração, da interferência e da polarização, da emissão e da absorção – são do mesmo modo aplicadas aos raios de calor, é estabelecida, no sentido do pressuposto universal anteriormente observado, uma “união” intelectual entre ambos. Por meio dessa união, a diferença qualitativa das sensações que nos trazem informações sobre o calor e a luz foi superada. Daí por diante ambos não se distinguem mais – no sentido “objetivo” do julgamento físico – senão por meio de um valor numérico e um de valor posicional, por meio de um determinado índice que designa o “comprimento das ondas” de ambos os tipos de raios. A essa união entre os raios de luz e os de calor somam-se, pelo outro lado do espectro, os raios quimicamente ativos, os raios ultravioleta; até que finalmente, por meio da descoberta das ondas hertz de um lado, dos raios X e dos raios gama, de

outro, o âmbito dos processos de radiação passou por uma reiterada ampliação que trouxe consigo ao mesmo tempo uma unificação ainda mais profunda e mais significativa²⁸. Disso resulta, então, que a totalidade de todos os processos de radiação pode ser representada em uma forma estritamente unitária, bem como que em todos os casos de radiação o que está presente são ondas eletromagnéticas que só se distinguem umas das outras por meio de determinados valores de grandezas ou por meio de seus períodos. O âmbito que nos é imediatamente atestado por meio da percepção sensorial e que por meio dela nos é acessível aparece, dentro desse sistema global, apenas como um corte, como um segmento que, comparado ao todo, tem dimensão extraordinariamente diminuta. O espectro visível que comporta as cores do arco-íris desde o vermelho até o violeta ocupa dentro do espectro total o espaço de uma única oitava, enquanto a esfera dos raios X inicia somente de 8 a 16 oitavas acima do vermelho, e a esfera das ondas radiotelegráficas, 30 oitavas acima do vermelho²⁹. É a elaboração lógica da forma de pensar especificamente física e do simbolismo que essa forma progressivamente foi criando para si como sua linguagem apropriada que tornou possível essa enorme ampliação, ampliação tal que fez com que os limites da sensação pudessem ser reconhecidos como limites “antropomórficos” meramente casuais e como tais pudessem ser transpostos.

28. Para mais pormenores a esse respeito, ver o conciso panorama sobre o desenvolvimento geral feito por Max Planck em seu *Das Wesen des Lichts*, 1919, reeditado em *Physikalische Rundblicke*, op. cit., Leipzig, 1922, p. 129 ss.

29. Para mais pormenores a esse respeito, ver Haas, op. cit., p. 15 ss., bem como Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 2. ed., Leipzig, 1921, p. 98 ss.

O papel independente desempenhado pelo simbolismo nesse desenvolvimento global, a importância da construção de uma linguagem científica de fórmulas para o estabelecimento de uma sistemática universal dos objetos naturais e dos processos naturais são coisas que também podem ser demonstradas por um outro ângulo. A química tornou-se uma ciência “exata” não apenas por meio do contínuo refinamento de seus métodos, mas sobretudo por meio do aprimoramento de seu instrumento intelectual, pelo fato de ela ter progredido da fórmula química simples para a fórmula estrutural. Genericamente falando, o valor científico de uma fórmula não consiste somente no fato de ela englobar fatos empíricos dados, mas, de certa forma, de atrair novos fatos. A fórmula estabelece problemas de conexões, de combinações e de formações de séries que escapam à observação imediata. Assim, ela se torna um dos mais excelentes instrumentos daquilo que Leibniz chamou de a “lógica da descoberta”, a *logica inventionis*. Já a simples fórmula química que indica somente o tipo e o número do átomo contido em determinada molécula é de certa forma preenchida com frutíferas indicações sistemáticas. Se, por exemplo, na linguagem dessas fórmulas, certas combinações conhecidas de cloro, hidrogênio e oxigênio foram designadas como ClOH , ClO_3H , ClO_4H , nessa mera combinação já se questiona qual o “elemento que falta” a essa série, ou seja, a combinação ClO_2H , sendo que a descoberta empírica dessa combinação só se tornou possível após ter sido previamente definida, por assim dizer, a sua posição. Temos aqui a prova do valor cognitivo que é inerente a toda linguagem científica metodicamente construída. Ela nunca é uma mera designação do dado e do elemento presente, mas antes um indicador de um âmbito novo e

até então inexplorado: ela conduz a um processo de “interpolação” e “extrapolação”. O autor, a quem tomei o exemplo acima, conclui dizendo o seguinte:

A partir disso vemos como na linguagem de fórmulas da química vai se estabelecendo gradualmente uma consonância cada vez maior entre os símbolos e a realidade e como essa linguagem, que originalmente só deveria descrever a composição das substâncias de acordo com suas relações de pesos, descreve agora o modo de sua criação e nos fornece uma visão delas. Não se trata mais de um processo de designação, mas de um fio condutor para a descoberta, de um método de síntese [...] Nossa classificação ganha uma nova feição: ela não mais significa uma ordem que nós aceitamos na forma como ela se nos apresenta na natureza ou no acaso das observações, mas torna-se uma ordem criada por nós mesmos, uma ordem dedutiva. E justamente isso contribui para que a química obtenha seu caráter peculiar³⁰.

Ainda mais claramente desponta esse caráter quando consideramos a fórmula química naquele estágio de seu desenvolvimento em que ela se torna uma “fórmula constitutiva” de fato. Uma fórmula constitutiva como aquela que Baeyer deu ao índigo requer que em lugar da mera descrição empírica haja uma construção verdadeiramente genética: ela se torna um enunciado não apenas sobre o “quê”, mas também sobre o “como”, na medida em que de certa forma faz surgir diante de nossa visão interna a combinação em questão.

E o fato de essa mudança no sentido da “gênese” não representar apenas um fator isolado, que aparece

30. A. Job, em seu artigo “Chimie”, publicado na coleção *De la méthode dans les sciences*, Paris, 1909, p. 126 ss.

esporadicamente nas áreas específicas da ciência, mas ser vista por nós como um traço fundamental da própria formação de conceito físico e químico, é algo que se torna imediatamente claro tão logo consideremos as maiores conquistas sistemáticas que essa formação de conceito foi obtendo ao longo do último século. O estabelecimento do “sistema natural de elementos”, na forma como ele foi empreendido no ano de 1870 por Lothar Meyer e Mendeleiev, constitui também um importante ponto de virada no aspecto puramente intelectual e metódico. Isso porque aqui foi estabelecido de modo mais nítido e mais consciente do que nunca a exigência no sentido de que não deveríamos simplesmente aceitar a diversidade dos elementos e a diferença manifesta em suas qualidades físicas e químicas, mas antes procurar um ângulo de visão a partir do qual essa diversidade pudesse ser vista, articulada e ordenada de acordo com um princípio fixo. Inicialmente foi escolhido como tal princípio ordenador o peso atômico. Se colocarmos todos os elementos conhecidos numa sequência, de acordo com a ordem crescente de seus pesos atômicos, a cada elemento dessa sequência caberá uma certa posição que é designada por seu número característico, por seu “número ordinal”. Nesse agrupamento dos elementos de acordo com seus números de ordem vemos que as mais importantes propriedades desses elementos mostram uma periodicidade peculiar: os elementos não estão espalhados aleatoriamente em um campo, mas em sua aparição eles seguem uma regra fixa de recorrência. A conhecida curva dos volumes atômicos, assim como estabelecida por Lothar Meyer, mostra a existência e o tipo dessa regra com evidente clareza. Os elementos que ocupam posições análogas nessa curva – seja em seu trecho ascendente ou des-

cedente, seja em seu ponto máximo ou mínimo – provam também serem análogos um ao outro em suas mais importantes propriedades químicas e físicas, em sua valência, em sua volatilidade, em sua elasticidade, em sua condutibilidade elétrica e térmica etc. Já os primeiros descobridores do sistema periódico compreenderam que deve haver uma razão sistemática mais profunda para essa dependência das propriedades em relação ao “número ordinal”, e que ela deve estar de algum modo fundada na própria natureza do átomo. Esse pressuposto funcionou como o verdadeiro lema desses descobridores, como a máxima heurística de suas investigações.

No entanto, no início essa máxima estava bem longe de uma significação verdadeiramente “constitutiva”. É isso porque a conexão entre o peso atômico ou o volume atômico de um elemento e o seu comportamento especificamente químico-físico foi a princípio estabelecida meramente como fato sem que desse fato pudesse realmente ser extraída uma explicação teórica verdadeiramente satisfatória. Desse modo, nas representações do sistema natural na forma de tabela, os números ordinais atribuídos a cada um dos elementos funcionaram inicialmente como marcas convencionais, a partir das quais era possível discernir, dentro de certos limites, as propriedades dos elementos, mas que não continham em si ainda nenhum sentido físico definido. Contudo, o avanço progressivo da teoria consistiu justamente no fato de que esse sentido foi sendo reconhecido e trabalhado em escala cada vez maior e, com isso, a ordem convencional converteu-se em uma ordem verdadeiramente sistemática. O primeiro passo nesse caminho foi a aquisição de um novo e mais apurado princípio de ordenação, que foi fornecido pelo eletroscópio de Roentgen. Se tentarmos

ordenar em uma sequência os diferentes elementos, de acordo com os seus espectros roentgen característicos, veremos que dentro dessa sequência o deslocamento de linhas específicas de um elemento para outro no sentido da frequência crescente de vibrações ocorre com uma regularidade que suplanta em muito a regularidade revelada na ordenação de acordo com os pesos atômicos crescentes. Segundo a lei ditada por Moseley no ano de 1913, o quadrado da frequência de vibração de uma típica linha de roentgen é quase exatamente proporcional ao número ordinal do elemento químico. Esse fato fez com que desde o princípio se presumisse que justamente esse número ordinal teria um profundo significado físico, visto que, segundo as modernas concepções teóricas, o local de origem do espectro roentgen é o próprio núcleo atômico, ao passo que os espectros ópticos, bem como as peculiaridades químicas, estão localizados em zonas mais “externas”, ou seja, na periferia do átomo³¹. O descobrimento de novos fatos empíricos, especialmente a descoberta dos chamados “isótopos”, bem como o desenvolvimento da teoria dos isótopos, fez com que o peso atômico, do qual a articulação do sistema natural inicialmente havia partido, perdesse a sua posição dominante na química e que ela fizesse então a transição para um outro conceito, o conceito de “carga nuclear”. O próprio Moseley já havia colocado esse conceito no ponto central da sistemática: ele interpretara o “número ordinal”

31. Para mais pormenores a respeito desse desenvolvimento do pensamento que não pode ser aqui descrito em detalhes, recomendo o trabalho de Sommerfeld, *Atombau und Spektrallinien*, 4. ed., Braunschweig, 1924, cap. 3, bem como o artigo de Fritz Paneth, “Das natürliche System der chemischen Elemente”, in *Handbuch der Physik*, publicado por Geiger e Scheel, vol. XXII, Berlim, 1926, p. 520 ss.

simplesmente como aquele número que indica a carga positiva do núcleo atômico. Essa grandeza da carga atômica tornou-se então o verdadeiro e definitivo princípio de sequenciação. O número que um elemento obteve no sistema periódico, ou seja, seu “número ordinal”, é agora simplesmente substituído pelo número de sua carga nuclear, e este indica, por sua vez, o número dos elétrons que circundam o núcleo (Van der Brock, 1913). O significado físico de “número ordinal” procurado foi então encontrado na suposição que constitui o fundamento da teoria atômica de Bohrschen, a saber, que a carga elétrica positiva do núcleo atômico vai crescendo de uma em uma unidade, conforme passamos de um elemento a outro. “A estrutura atômica é eletricamente regulada desde o interior até a periferia do átomo pela quantidade de carga nuclear.”³² Em sua obra *Atombau und Spektrallinien* [Estrutura do átomo e linhas espectrais], Sommerfeld resumiu a contribuição intelectual desse desenvolvimento dizendo: “Alcançamos um objetivo que há dez anos ainda parecia nebuloso e remoto: uma teoria do sistema periódico”³³.

Se considerarmos o caráter puramente lógico dessa teoria, reconheceremos como o feito que nela se completa se mantém estritamente no círculo daquilo que pode ser observado e daquilo que pode ser empiricamente constatado, mas nem por isso deixa de ir além do “empirismo” resignado, na forma como Locke o representou em sua teoria das substâncias³⁴. De forma alguma essa teoria define a substância como um mero agregado de pro-

32. Para mais pormenores a esse respeito, ver Paneth, op. cit., p. 551 ss., e Sommerfeld, op. cit., cap. 2, p. 73 ss., e cap. 3, p. 168 ss.

33. Sommerfeld, id., ibid., cap. 3, § 4, p. 179 ss.

34. Cf., acima, p. 743 ss.

priedades que não possuem um “vínculo interno” entre si; mas, por outro lado, ela não toma esse vínculo interno como um *vinculum substantiale*, no sentido de uma metafísica dogmática, mas questiona apenas a “necessidade” da ligação, no sentido de sua universalidade eficaz e de sua regularidade. Regularidade, aliás, que nunca pode ser obtida por meio da observação de “fatos” isolados, por mais longe que essa observação possa ir, mas sua verificação precisa a todo momento de determinados pontos de vista construtivos e de princípios construtivos. Assim como esses pontos de vista não podem ser impostos ao material empírico, eles também não podem ser diretamente derivados dele. Por essa razão, a formação de conceito da física e da química mostra-se como formação de conceito genuinamente “genética”, assim como aquela formação prevalecente dentro do âmbito da matemática pura. No entanto, a gênese a partir da qual se partiu aqui, não é, por assim dizer, de tipo categórico, mas antes hipotético. Não partimos da lei universal de sequenciação, para daí deixar que a diversidade dos elementos seja produzida, mas nos satisfazemos com o fato de estabelecer experimentalmente um princípio ordenador à diversidade “dada” nas diferentes operações mentais, para com isso transformar passo a passo a multiplicidade meramente empírica em uma multiplicidade “racional”³⁵.

35. O quão intensamente os teóricos modernos estão conscientes desse caráter da formação de conceito da física e dos métodos físicos é o que mostra, por exemplo, Sommerfeld. Ele se expressa da seguinte forma: “Não é preciso enfatizar que com essa especulação [sobre as novas perspectivas teóricas abertas pelo deslocamento radioativo e pela teoria dos isótopos] ficamos inicialmente longe do campo dos fatos [...] Apesar disso, tais especulações são hoje imprescindíveis. A demonstração dos isótopos por meio de materiais não radioativos exige realmente

Esse princípio em si nunca é pura e simplesmente “dado”, mas é continuamente “obtido”, e é na solução cada vez mais completa dessa tarefa que consiste uma das realizações essenciais de toda a teoria da natureza.

A forma moderna como essa teoria se desenvolveu ao longo da história mostra com particular nitidez como ocorre a transição das “constantes individuais” para as “constantes universais”, e como justamente esse avanço se constitui como um dos mais cruciais e frutíferos fatores de todo o processo científico de cognição. Desse modo, por exemplo, no início da moderna espectroscopia surge a lei que Balmer estabeleceu em 1885 para o espectro do hidrogênio. Essa lei prescreve que os comprimentos das ondas das diferentes linhas desse espectro podem ser expressos por meio da fórmula $\frac{1}{\lambda_2} = R \left(\frac{1}{4} - \frac{1}{n^2} \right)$, sendo que em tal fórmula R significa uma constante e n um número inteiro. O próprio Balmer vê a grandeza R , que aparece nessa fórmula, ainda como um número básico peculiar ao hidrogênio, e ele impôs à pesquisa posterior a tarefa de encontrar números análogos também para outros elementos. Entretanto, a investigação subsequente do problema mostrou que o mesmo número básico, assim como foi aqui verificado para o hidrogênio, volta a ocorrer nos espectros de todos os outros elementos. A fórmula de Balmer apareceu então como um mero caso particular de uma lei universalmente válida que, na forma que lhe foi conferida por Rydberg

que percebamos as conexões genéticas no sistema periódico, bem como que estendamos as teorias do deslocamento a todo o sistema; tal demonstração torna altamente provável que também os núcleos sejam algo composto e passível de ser construído. Com isso abre-se para nós um novo campo de pesquisa [...] a física nuclear.”

e Ritz, tornou-se fundamento de toda a espectroscopia.

Na fórmula de Rydberg $\frac{1}{\lambda_2} = A - \frac{R}{(n+a)^2}$ ou na fórmula

generalizada de Ritz: $\frac{1}{\lambda} = R \left(\frac{1}{n_1^2} - \frac{1}{n_2^2} \right)$ o número R pas-

sa a significar uma constante universal, que é válida para os espectros de todos os elementos. Com isso, esse “número de Rydberg e Ritz” designa agora não mais a especificidade do hidrogênio, mas aponta para uma relação mais universal. De que tipo é essa relação constitui, porém, algo que só é possível constatar por meio de uma contínua ampliação do contexto global do problema. Quando Niels Bohr, em seu ensaio “Über das Wasserstoffspektrum” [Sobre o espectro do hidrogênio]³⁶, procedeu à investigação das leis do espectro não apenas em si mesmas, mas sobretudo em conexão com outras propriedades dos elementos, ele foi levado a uma concepção da estrutura atômica que uniu as experiências que haviam sido obtidas por meio do estudo da radiação de calor, bem como por meio do estudo dos fenômenos radioativos, com os fatos da espectroscopia, o que lhe permitiu interpretar todas essas experiências a partir de um único ponto de vista fundamental. Somente então se chegou a uma teoria estrita da série de Balmer, cujo maior triunfo constituiu-se no fato de ela não apenas derivar a própria fórmula de Balmer, mas de também ter conseguido computar de forma exata a constante R ³⁷. Com esse cômputo, todo caráter accidental que até então parecia ainda estar

36. Reimpresso in *Drei Aufsätze über Spektrum und Atombau*, Coleção Vieweg, caderno 56, 2. ed., Braunschweig, 1924.

37. Para mais pormenores a respeito da teoria de Bohr acerca da série de Balmer, ver especialmente Sommerfeld, op. cit., cap. 2, § 4.

vinculado a essa constante é suprimido. Dentro dos pressupostos hipotéticos em que a teoria de Bohr se funda, tal constante é reconhecida como “necessária”. E tal “necessidade”, em última escala, nada quer dizer, por sua vez, senão que a constante passa a partir de agora a não mais estar presente apenas por si mesma e para si mesma, mas que ela se refere a outras grandezas numéricas de significação universal. O número de Balmer, bem como o de Rydberg e Ritz só se tornaram “inteligíveis” no sentido estrito quando foram introduzidos no âmbito intelectual e geral da teoria quântica e quando foram conectados à grandeza h , que é o assim chamado *quantum* de energia de Planck. Em contrapartida, o empirismo dogmático pode talvez argumentar que com todo esse desenvolvimento global o que foi obtido é algo próximo do nada; que o próprio *quantum* de energia de Planck, em última análise, nada mais é senão um mero fato, um fato que simplesmente temos de aceitar, sem que de alguma forma possamos “compreendê-lo” mais profundamente. Contudo, deixando de lado o fato de que uma objeção dessa espécie iria antecipar o desenvolvimento futuro da teoria física e impor-lhe um limite arbitrário, tal objeção deixou de ver justamente a característica lógica e essencial da teoria física. Isso porque, por menos que essa teoria possa ir além do meramente factual, seu sentido e valor constituem-se precisamente do fato de que ela nos ensina a reconhecer os diversos graus e estágios de facticidade existentes dentro desse âmbito, bem como a distingui-los de um modo mais refinado. A teoria terá perdido toda a sua conquista se pudermos ver todas essas diferenças voltarem a afluir a um mesmo ponto³⁸. É o

38. Cf., anteriormente, p. 698 ss.

pensamento teórico que define um nível diferente aos fenômenos particulares e é em função dessas diferenças entre os níveis que conseguimos ordenar e articular tais fenômenos. Fatores que estão intimamente unidos na síntese efetuada pelo conceito popular de coisa são precisa e claramente diferenciados nos conceitos de objeto da ciência teórica, que são baseados em conceitos exatos de lei. Essa diferenciação crescente é o resultado essencial a que o processo aparentemente paradoxal, o processo da progressiva “universalização”, visa em toda parte. O físico moderno não consegue responder à pergunta sobre em que consiste o verdadeiro objetivo da natureza de outro modo senão apontando as “constantes universais”, cuja constatação foi o resultado de sua pesquisa, e, por outro lado, acompanhando o percurso dessas constantes universais até as constantes individuais, ou seja, até as constantes particulares da coisa. No topo de seu sistema encontram-se certas grandezas invariáveis, como a velocidade da luz no vácuo, o *quantum* elementar de energia etc., que são livres de toda a contingência meramente “subjética” desde que provem ser independentes de todas as condicionantes e da perspectiva de um observador particular³⁹. O caminho da objetivação física dos fenômenos consiste numa subida que vai das constantes meramente materiais, da particularidade das unidades-coisa à universalidade das unidades-lei mais abrangentes. O caminho trilhado pela moderna teoria quântica é aqui particularmente significativo. O próprio Planck apontou, no panorama geral que fez da origem e do desen-

39. Para mais pormenores a esse respeito, cf. Planck, “Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung”, 1910, reimpresso em *Physikalische Rundblicke*, op. cit., p. 38 ss.

volvimento da teoria quântica, como suas primeiras e fundamentais ponderações, bem como suas primeiras experiências, estavam relacionadas com a lei da radiação de calor estabelecida por Gustav Kirchhoff. Por meio dessa lei foi constatado que, em um vácuo isolado de corpos que emitem e absorvem calor a uma temperatura constante, a radiação de calor é totalmente independente da propriedade especial desses corpos; e, assim, foi comprovada a existência de uma função universal que somente depende da temperatura e do comprimento de onda, mas que é independente de qualquer atributo especial de qualquer substância. Contudo, a continuidade da investigação do problema físico aí implicado envolve, por sua vez, a determinação de duas importantes constantes universais. De acordo com a lei de Stefan e Boltzmann, segundo a qual o poder de emissão de um corpo é proporcional ao produto de sua temperatura absoluta elevada à potência quatro, chegamos à conclusão de que a razão entre esses dois valores é um número que permanece igual para todos os corpos. Esse número foi designado como a constante de Stefan, ao passo que a lei de deslocamento, formulada por Wien em 1893, descobriu uma nova constante, que foi definida como o produto do comprimento de onda e da temperatura absoluta.

No entanto, todas essas questões que podem ser aqui acompanhadas em separado voltam a se unir e encontram uma surpreendente solução por meio da concepção fundamental da teoria quântica, na forma como lhe foi conferida por Planck no ano de 1900. Da lei universal da radiação, que Planck desenvolveu com base nessa concepção, derivam-se duas equações que ligam os valores empiricamente obtidos das constantes de Stefan e de Wien a duas grandezas fundamentais, a saber, o *quantum*

elementar de energia e a massa do átomo de hidrogênio⁴⁰. Uma grande diversidade de diferentes âmbitos e de problemas específicos foi então interpretada e compreendida a partir de um único fator teórico. Somente quando entendemos os conceitos basilares da física não apenas como expressão dos meros “fatos”, mas antes como expressão de tais fatores, conseguimos considerar a sua contribuição sob o aspecto epistemológico, e conseguimos reconhecer particularmente a primazia que esses conceitos possuem diante dos conceitos objetivos da visão de mundo “ingênuo”. Quando os conceitos objetivos se conectam, lá estão conectados os conceitos da física; quando os primeiros criam uma coexistência de propriedades como meras particularidades, os últimos continuam caminhando no sentido de estabelecer unidades genuinamente universais. É essa síntese, essa nova forma de ordenação que primeiramente nos abre aquele mundo que designamos o mundo dos corpos e dos eventos físicos, e é ele que nos mostra o ângulo a partir do qual podemos observar e ter uma visão geral do mundo como um todo e como uma estrutura fechada em si mesma.

3. “Símbolo” e “esquema” no sistema da física moderna

Façamos agora uma pausa na análise da formação de conceito científico-natural, para olhar para trás e relacionar os resultados dessa análise a nosso problema bá-

40. Para mais pormenores a esse respeito, ver Fritz Reiche, *Die Quantentheorie, ihr Ursprung und ihre Entwicklung*, Berlim, 1921. Ver também Haas, *Das Naturbild der neuen Physik*, quarta conferência.

sico universal. Vimos como a configuração da formação de séries na física e a nova ordem que foi criada por meio dela estabelece e funda ao mesmo tempo uma nova "relação com o objeto". Os conceitos básicos da física são conceitos genuinamente sintéticos no sentido definido por Kant: eles são "conceitos da combinação e, por meio disso, dos próprios objetos em si"⁴¹. Porém, se para a epistemologia é suficiente a comprovação dessa relação recíproca entre forma conceitual e forma do objeto, entre a "natureza" no sentido formal e no sentido material, para a filosofia das formas simbólicas o problema de que aqui se trata pertence desde o início a uma esfera mais ampla. Quando ela questiona a possibilidade da ciência matemática, ela vê nessa ciência apenas um caso particular da objetivação em geral. O mundo da ciência exata não lhe aparece como o princípio, mas antes como o final de um processo de objetivação, cujas raízes se encontram em estratos diversos e anteriores da formação. A tarefa que agora se nos apresenta é a de comparar o conteúdo ideal do mundo físico com o conteúdo daqueles estratos anteriores, analisando suas conexões e divergências, o que eles têm em comum e quais são suas diferenças específicas. Será que, na estrutura dos três mundos das formas examinados até aqui, existe algum fator primordial em comum? Quais serão as mudanças e transformações intelectuais que esse fator experimenta na transição dos conceitos míticos para os conceitos linguísticos e destes para os conceitos-lei da física?

Em todo desenvolvimento intelectual podemos distinguir uma dupla determinação. Esse desenvolvimento assemelha-se ao desenvolvimento natural, ao desenvol-

41. Cf. Kant, *Prolegômena*, op. cit., § 39.

vimento puramente “orgânico” na medida em que ambos obedecem à lei da continuidade. A fase seguinte não é algo absolutamente estranho à fase anterior, mas constitui apenas a complementação daquilo que já fora indicado e traçado nessa fase precedente. Por outro lado, entretanto, esse entrelaçamento de fases específicas não exclui uma nítida e clara oposição entre elas. Isso porque toda nova fase estabelece uma exigência peculiar e pregnante, estabelece uma nova norma e uma nova “ideia” do que seja o próprio “intelectual”. Assim, por mais contínuo que o progresso possa parecer, os padrões de significação conferidos pela mente estão em contínua mudança, e a partir de cada uma dessas mudanças despoeta um novo “sentido global” da realidade. Podemos designar a direção dessa mudança de padrão no processo da formação simbólica com uma breve fórmula, ao distinguir três estágios e, de certo modo, três dimensões dentro desse processo⁴². Já distinguimos anteriormente a esfera de representação da esfera da expressão. Ambas, porém, articulam-se agora para formar um terceiro âmbito; isso porque, assim como o mundo da representação desvincula-se do mundo da mera expressão, e estabelece um novo princípio em oposição a ele, ele também se expande, em última escala, para além de si mesmo e atinge um mundo da pura significação. Nossa tarefa será mostrar que é por meio dessa transição que a forma do conheci-

42. A esse respeito, ver a minuciosa apresentação desenvolvida em minha conferência sobre o problema do símbolo e sua posição no sistema da filosofia. A conferência que foi apresentada no terceiro congresso de estética e de ciência artificial geral, em Halle, 1927, foi publicada no *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, op. cit., vol. XXI, p. 191 ss.; algumas passagens dessa conferência foram reproduzidas a seguir.

mento científico é primeiramente constituída de fato e em que seu conceito de verdade e de realidade definitivamente se separa do conceito de “visão de mundo ingênua”. Mas também aqui – assim como no progresso da expressão para a representação – a separação não ocorre com um só golpe. Do mesmo modo como órgãos que vão se ligando, o pensamento fixa-se antes naquele âmbito da representação a partir do qual ele, por meio da lei interna e da necessária tendência de seu próprio desenvolvimento, é conduzido mais adiante. É nesse conflito entre dois movimentos, nessa dialética, que o mundo do conceito científico é construído. Não é de modo imediato que esse conceito abandona a esfera da “intuição” e da representação linguística, mas na medida em que ele é permeado por elas com sua própria forma, ele imprime simultaneamente ao mundo da representação um novo caráter. O modo como isso se dá só desponha de maneira clara se não ficarmos parados, observando o seu mero produto. Em vez de nos concentrarmos no mero produto, temos de procurar observar o processo da produção e acompanhar o modo e a direção desse processo. A diferenciação somente irá tornar-se verdadeiramente visível e inteligível se perpassamos todas as formas de mescla e de transição que nos são oferecidas pelo produto, pelo que foi realizado, e considerarmos as próprias forças de formação em sua atuação; se, em vez de dirigirmos nossa pergunta ao mero *ergon*, nós a dirigirmos às “energias” em que a nova configuração da formação se baseia.

A primeira forma em que um sujeito dotado de percepção e sensibilidade “tem” um meio ambiente consiste no fato de que ele possui esse ambiente como uma diversidade de “experiências expressivas”. Antes que o

mundo se dê ao sujeito como um complexo de “coisas” com características objetivas, com qualidades e atributos fixos, ele já se articulou dessa maneira⁴³. O que quer que chamemos de “existência” ou “realidade” somente nos é dado inicialmente nas formas definidas da expressão pura. Já aqui, portanto, vamos além daquela abstração da mera sensação, de que o sensualismo dogmático costuma partir. Isso porque o conteúdo que o sujeito vivencia como algo que se “confronta” com ele mesmo não é de modo algum algo meramente externo, algo do tipo que, usando as palavras de Espinosa, se assemelha a uma “imagem muda sobre uma lousa”. Esse conteúdo tem certa transparência; de forma imediata ele nos revela, em sua existência e em seu modo de ser, algo de sua vida interior que é refletido para fora. É a partir desse fenômeno primordial da expressão que se inicia a formação, da maneira como ela se realiza na língua, na arte e no mito; aliás, a arte e o mito parecem tão próximos desse fenômeno que poderíamos ficar tentados a restringi-los totalmente a essa esfera. Por mais alto que o mito e a arte possam ser alçados em suas formações, ainda assim permanecem continuamente enraizados no solo das vivências expressivas primárias, das vivências expressivas completamente “primitivas”. A língua, mais claramente que ambos, certamente torna reconhecível a nova mudança, a transição para uma nova dimensão. É bem verdade que não pode haver dúvidas quanto à sua ligação com o mundo da expressão. Mesmo as palavras de línguas altamente desenvolvidas ainda continuam possuindo certo valor expressivo, determinado caráter “fi-

43. Cf., anteriormente, p. 105 ss.

siognomônico”⁴⁴. Mas com isso está designado apenas um único fator que a língua tem de superar para que possa constituir-se em sua forma intelectual propriamente dita. Afinal, a verdadeira estrutura linguística básica em que a forma do “enunciado” linguístico completa-se não é a palavra, mas sim a frase. E toda frase-enunciado pura comporta determinada postulação: ela está voltada a um estado objetivo de coisas, que ela pretende descrever e reter. O “é” da cópula é a mais pura e prenha manifestação da nova dimensão da língua, de sua pura função representativa, em relação a qual se pode certamente dizer que, por mais alto que possamos considerar seu valor puramente intelectual, inicialmente ela ainda está de alguma forma presa aos corpos. Toda representação linguística permanece presa ao mundo da intuição e sempre volta a retornar a ela. As marcas características que são desencadeadas pelo processo da designação linguística e que são retidas por ele são as da intuição. Mesmo no ponto em que a língua avança no sentido de suas mais elevadas realizações, no sentido de suas realizações especificamente intelectuais, no ponto em que ela, em vez de nomear coisas ou atributos, processos ou ações, designa antes relações puras, esse ato puramente significativo a princípio não vai além de certos limites da representação concreta e intuitiva. Uma imagem, um esquema da intuição sempre volta a se inserir na determinação lógica. Mesmo o “é” do enunciado predicativo é

44. Cf. especialmente Heinz Werner, “Über allgemeine und vergleichende Sprachphysiognomik”, in Ata do 10º Congresso da Sociedade de Psicologia Experimental, Jena, 1928, bem como “Über die Sprachphysiognomik als eine Methode der vergleichenden Sprachbetrachtung”, in *Zeitschrift für Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 109, 1929.

geralmente designado linguisticamente para preservar um sentido secundário que é intuitivo; a relação lógica é substituída por uma relação espacial, por um *ser-aqui* ou um *ser-lá*, e a validade da relação é substituída por um enunciado existencial⁴⁵. Desse modo, toda determinação lógica que é própria à língua está originalmente contida em sua capacidade e em seu poder de demonstração. É com os pronomes demonstrativos, com a designação de um lugar definido, de um “aqui” e de um “lá” que o processo da objetivação da língua se inicia. O objeto a que ela visa é um *τόδε τι* no sentido aristotélico: algo que está diante do falante e que pode ser indicado com o dedo. A substantivação, o estabelecimento de coisas em si costuma servir-se de tais formações linguísticas, que – assim como o artigo definido – nada são senão a continuação dos pronomes demonstrativos⁴⁶. É no campo do espaço que a língua, por assim dizer, se firma e a partir de onde ela expande seu domínio progressivamente sobre o todo da realidade intuitiva. Nesse progresso podemos distinguir uma sequência de três estágios. No primeiro estágio, a língua mantém-se ligada ao mundo intuitivo de tal modo que ela é preenchida de modo imediato com os conteúdos dele e deixa esses conteúdos terem nela plena vazão. Ora ela tenta reproduzir por meio de formações onomatopáicas um determinado evento objetivo, ora retém certos caracteres fisiognomônicos que com ela se confrontam e os torna identificáveis por meio de certas distinções elementares da fonética, por meio das consoantes mais sonoras ou mais surdas, por meio da ento-

45. Cf. especialmente vol. I, p. 292 ss., e o presente volume, p. 128 ss.

46. Cf. vol. I, p. 152 ss.

nação mais ou menos clara da vogal. E mesmo no ponto em que a língua abre mão de tal proximidade direta com os valores sensuais da impressão e da emoção, no ponto em que o mundo do fonema é tratado como um mundo propriamente dito, ainda continua sendo-lhe inerente o esforço de expressar de alguma forma as relações entre os objetos externos por meio de relações de sons. A expressão “mimética” passa a ser expressão “analógica”. O próprio término intelectual do processo da formação linguística, porém, também conduz para além dessa fase. Ele só é atingido quando a língua se torna expressão puramente simbólica, quando também a aparência de qualquer semelhança entre seu mundo e o mundo da percepção imediata – seja ela uma aparência direta ou indireta – desaparece. É somente no ponto em que a língua atinge e retém a nítida e clara separação, em que ela alcança um distanciamento do mundo da percepção, que ela chega inteiramente a si mesma; é somente aí que ela pode se afirmar como formação autônoma do espírito humano e pode se entender como tal⁴⁷.

Se confrontarmos agora o desenvolvimento da forma linguística com o desenvolvimento da forma conceitual no pensamento científico, então desde o princípio estaremos movendo-nos dentro de um nível diferente. A diferença consiste sobretudo no fato de que a formação de conceito da ciência natural, independente de em que estágio nós a possamos observar, está fundamentalmente à frente do mundo da mera expressão. Já a mera tarefa de um conhecimento da natureza implica um distanciamento consciente de tal mundo, ainda que os meios aplicados para isso possam ser os mais deficientes. A na-

47. Para mais pormenores a esse respeito, cf. vol. I, p. 137 ss.

tureza, como objeto do conhecimento, da investigação e pesquisa intelectual, só é dada ao homem quando ele tiver aprendido a efetuar a divisão entre ela e o mundo próprio do sentimento “subjetivo”. A “natureza” é o contínuo e o uniforme que é recorrente, que é separado da torrente das experiências e que é contraposto a essas experiências como um conteúdo em si mesmo. Porém, no início a separação da esfera das emoções subjetivas deixa a esfera da sensação imediata ainda intocada. Parece que dessa esfera o sujeito não é capaz de se desvencilhar sem que perca com isso todo o contato com a realidade e todo o suporte nela. Uma vez estabelecida a distância entre o “eu” e o “mundo”, e após essa distância ser reconhecida como tal, parece não restar outro caminho para superá-la senão o caminho apontado pela percepção sensorial. Ela é “percepção” na medida em que vemos nela não somente nossa própria natureza, mas a forma objetiva, o ser do próprio objeto. Desse modo, o conceito teórico, em seus primórdios, apegase à percepção para de alguma forma exauri-la e para dominar o conteúdo global de realidade nela contido. Contudo, no percurso para esse objetivo também aparece aqui aquela “peripécia” peculiar, na forma como foi experimentada por Platão e na forma como ele a descreveu como o destino necessário de todo conhecimento teórico. Em vez do direcionamento para as coisas, para as πράγματα, entra em cena agora um retorno no sentido das ideias, das λογαι⁴⁸. Aqui novamente se abre o abismo: o vínculo entre “conceito” e “realidade” é desfeito de modo totalmente consciente. Por sobre a realidade, como uma realidade da aparência, ergue-se um novo reino: o reino da signi-

48. Platão, *Fédon*, 99D ss.; e também, anteriormente, p. 562.

ificação pura; e é nele que a partir daí toda segurança e solidez, toda verdade definitiva do conhecimento se fundam. Por outro lado, entretanto, ainda que o mundo das "ideias", das "significações" renuncie a toda "semelhança" com o mundo empírico-sensorial, ele não pode prescindir da relação com tal mundo. Os fundadores da ciência exata dos tempos modernos, os platonistas como Galileu e Kepler, não apenas insistem nessa relação como a colocam em um novo caminho. Eles partem de certos conceitos básicos, de pressupostos e hipóteses que como tais não possuem "correspondência" direta com a realidade sensual, mas que nem por isso deixam de reivindicar a elucidação da estrutura justamente dessa realidade, bem como sua ordem regular. Não é no conceito particular e no pressuposto particular que recai essa conquista, mas no sistema de tais pressupostos. Assim, vemos também aqui que a ciência moderna só se torna verdadeiramente sistemática ao decidir tornar-se simbólica no sentido estrito. Quanto mais ela parece perder de vista a "semelhança" com as coisas, tanto mais definida, mais clara e mais apreensível torna-se para ela a sujeição do ser e do acontecer a certas leis. No entanto, também os fundadores da mecânica clássica, também Galileu e Kepler, Huyghens e Newton encontram-se apenas no início e não no final desse desenvolvimento. Suas realizações consistem essencialmente no fato de que eles deram o passo que vai da intuição empírica à "intuição pura", bem como no fato de tomarem o mundo não como uma diversidade de percepções, mas como uma diversidade de formas, figuras e grandezas. Mas também essa "síntese figurativa" ainda comporta certa limitação, a limitação àquilo que é dado no espaço puro. Tal síntese serve de modelo e esquema para a construção de todos os mo-

delos específicos da geometria e da mecânica, a que a física clássica reduz a multiplicidade dos fenômenos empíricos e em que ela vê o verdadeiro protótipo de toda explicação científica da natureza. Entretanto, o avanço que vai da intuição mecânica de natureza à moderna visão de mundo “eletrodinâmica” nos conduz a um passo além. Ele cria um tipo de compreensão natural, em que não apenas os dados especiais dos sentidos são excluídos, mas em que também se abre mão da dependência em relação ao mundo da intuição em sua forma mais primordial. Os mais elevados e universais conceitos da natureza são agora constituídos de tal forma que escapam a toda possibilidade de um processo intuitivo direto. A função que eles cumprem, o “sentido” específico que lhes é próprio, consiste no fato de que eles contêm princípios universais de correlação, cujo teor não é, porém, apto à representação imediata na intuição. Se, portanto, aplicarmos ao desenvolvimento da forma conceitual científica as categorias a que nossa investigação da forma linguística nos conduziu – o que certamente só é possível com uma certa reserva metódica –, podemos dizer que também aqui existe uma certa fase “mimética”, que é seguida de uma transição para uma fase “analógica”, até que a forma definitiva, a forma simbólica propriamente dita da formação conceitual, seja atingida.

Com isso, porém, certamente não conquistamos a princípio nada além de um esquema abstrato que ainda está à espera de confirmação e de satisfação concreta. O que procuramos aqui não é satisfazer esse esquema seguindo o curso histórico do conhecimento natural⁴⁹, mas

49. Sobre a história do conceito moderno de natureza, em relação ao qual não podemos aqui entrar em detalhes, recomendo a leitura da exposição que fiz sobre o assunto em meu *Erkenntnisproblem*, op. cit.

sim considerando apenas seu reflexo nos sistemas filosóficos. Podemos resumir o progresso da teoria universal da natureza, bem como sua forma lógica, mencionando três grandes nomes: Aristóteles, Descartes e Leibniz. A física aristotélica é o primeiro exemplo de uma ciência da natureza propriamente dita. Certamente poderíamos acreditar que essa denominação distinta não caberia a ela, mas com maior direito caberia aos fundadores da atomística. No entanto, embora a atomística tenha criado, dentro dos conceitos de átomo e de “espaço vazio”, uma concepção absolutamente fundamental e um âmbito metódico para toda elucidação futura da natureza, a plenitude desse âmbito permaneceu-lhe fechada. Isso porque, em sua configuração antiga, a atomística não conseguiu solucionar o verdadeiro e fundamental problema da natureza, a saber, o problema do devir. Ela solucionou o problema do corpo ao reduzir todos os atributos sensuais a determinações puramente geométricas, à forma, à posição e à ordem do átomo. Mas a princípio ela não dispõe de nenhum instrumento lógico universal para representar a mudança, bem como de nenhum princípio a partir do qual a ação recíproca do átomo pudesse ser compreendida e sua regularidade pudesse ser determinada⁵⁰.

Somente Aristóteles, para quem a natureza, a φύσις, destaca-se e distingue-se do mero produto da arte pelo fato de ela possuir em si mesma um princípio de movi-

50. O quanto essa deficiência afetou o desenvolvimento científico da atomística e como ela atrasou esse desenvolvimento em séculos é algo que pode ser visto sobretudo na minuciosa exposição feita por Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 vols., Hamburgo e Leipzig, 1890.

mento, desenvolve uma verdadeira análise do-fenômeno do movimento. Tal análise, porém, vista a partir de uma perspectiva puramente metódica, apresenta um caráter dual e peculiarmente contraditório. Ela é inteiramente orientada pela lógica: ela explica o devir, reduzindo-o às últimas e mais universais determinações conceituais da metafísica aristotélica, à substância e à forma. No entanto, por outro lado, para fazer com que essas categorias supremas sejam aplicáveis aos fenômenos naturais concretos e frutíferas para sua explicação, tal análise tem de conectá-las em toda parte com observações e experiências que ela simplesmente toma da esfera sensorial. A teoria dos elementos de Aristóteles fundamentalmente não ultrapassa esse âmbito. Ela ordena e classifica os dados sensoriais, reúne-os em grupos, mas não efetua neles nenhuma alteração de forma propriamente dita, nenhuma remodelação intelectual. Nesse aspecto, os conceitos básicos da física aristotélica, em sua função e realização, praticamente não vão além dos conceitos atributivos puramente linguísticos. Já a língua divide a diversidade dos fenômenos sensoriais em determinados círculos de características: ela cria os pares contrastantes, como “difícil” e “fácil”, “frio” e “quente”, “úmido” e “seco”, e assim por diante.

A física aristotélica inicia-se também nessas antinomias. Aristóteles as considera como as últimas determinações, como determinações que não podem e não necessitam de outras análises, sendo que a partir delas ele elaborou a teoria dos elementos básicos, a *στοιχεῖα*. A combinação das qualidades do quente e do seco produz o fogo, e a do quente e do úmido produz o ar; enquanto a combinação das qualidades do frio e do úmido produz a água, e a do frio e do seco tem como resultado a terra.

E a todos esses elementos corresponde ainda determinado modo de movimento, que não lhe está agregado de modo meramente acidental, mas que é proveniente de sua essência interna, de sua forma substancial. O fogo, como o elemento absolutamente leve, tende por natureza a ir para cima; a terra, como o elemento absolutamente pesado, tende para baixo; ao passo que à substância etérea, a partir da qual os corpos celestes, inalteráveis e imperecíveis, são constituídos, é atribuído um movimento sem início e sem fim, o movimento em círculo. Desse modo, vemos como nessa física as experiências sensíveis, que são extraídas da observação imediata, as determinações lógicas e os princípios e normas teleológicas ainda formam uma unidade relativamente homogênea. Talvez tenha sido justamente essa falta de diferenciação, essa “concreção” imediata do empírico com o puramente intelectual o que assegurou ao sistema natural de Aristóteles sua primazia e garantiu-lhe uma vitória que durou por séculos a fio. Ela representa algo diferente e algo mais significativo do que uma mera contribuição particular; nela, determinada forma de pensar, forma pela qual a formação científica de conceito necessariamente tinha de passar, conseguia atingir uma configuração típica e verdadeiramente “clássica”.

A filosofia moderna inicia-se desfazendo essa forma de pensar, na medida em que contesta não os seus resultados, mas sim os seus pressupostos. O moderno critério de verdade a partir do qual a filosofia de Descartes se constrói acaba com o domínio da visão de mundo das “formas substanciais”. Somente aquilo que pode ser visto de modo “claro e distinto” tem direito a exigir verdade e valor cognitivo genuíno; no entanto, a visão clara e distinta nunca pode ser obtida a partir do sensual como tal.

Assim, o conteúdo sensual como tal não pode mais ser inserido na formação dos genuínos conceitos naturais. Ele precisa ser completamente erradicado e substituído por determinações puramente matemáticas, por determinações numéricas e de grandezas. O caminho percorrido aqui por Descartes é bem conhecido. Todas as qualidades da sensação são banidas da visão objetiva da natureza: elas expressam unicamente a constituição do sujeito da percepção, e não a constituição do objeto. Não é apenas o odor e o sabor, a cor e o tom que são com isso eliminados como características objetivas, mas também propriedades como dureza e peso deixam de ser a partir de agora atributos necessários e constitutivos do corpo natural. Aquilo que é designado com esses nomes está no mesmo patamar de todas as outras qualidades sensuais que costumamos atribuir ao corpo natural com base no testemunho imediato da percepção. Se excluirmos as sensações táteis e musculares do sujeito, também o peso e a dureza ficam de fora. Em um mundo em que todos os corpos que tentássemos tocar se afastassem de nós com a mesma velocidade com que aproximássemos deles nossas mãos, não mais conseguiríamos ter a ideia de dureza e de resistência. E ainda assim a definição objetiva de corpo em tal mundo seria a mesma do nosso, pois essa definição não contém nada além de determinações puramente geométricas, como o comprimento, a largura e a profundidade⁵¹. Desse modo, aquilo que costumamos chamar de matéria se reduz, pelo puro caráter de seu ser, ao espaço e à extensão. E com isso é estabelecida uma nova norma para todo conhecimento exato da natureza. Somente podemos falar de uma compreen-

51. Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, I, p. 53; II, p. 4 ss.

são da natureza, de uma verdadeira intelecção de seu ser e das leis que a governam se formos capazes de representar a abundância e a diversidade de seus conteúdos por meio de uma diversidade de forma, por meio de um esquematismo geométrico. Todos os elementos da sensação são substituídos nesse esquematismo por elementos da intuição pura. Já em seu primeiro trabalho que lhe serviu de base metódica, a saber, no *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes exigiu essa substituição da “sensação” por esquemas puramente intuitivos⁵². E podemos dizer que a física global, desde o *Le monde* até os *Principia philosophiae*, não é senão o desenvolvimento consequente dessa ideia básica e diretriz. O caminho para uma análise “racional” dos fenômenos naturais perpassa a intuição de espaço e, no ponto em que a intuição espacial nos abandona, no ponto em que a construtibilidade geométrica dos fenômenos deixa de existir, também a nossa visão tem o seu fim.

É precisamente nesse ponto, entretanto, que Leibniz critica a física cartesiana, pois originalmente Leibniz não

52. Cf. Descartes, *Regulae*, XIV: “Ex quibus facile concluditur non parum profuturum, si transferamus illa, quae de magnitudinibus in genere dici intelligemus, ad illam magnitudinis speciem, quae omnium facillime et distinctissime in imaginatione nostra pingetur. Hanc vero esse extensionem realem corporis abstractam ab omni alio, quam quod sit figurata [...] per se [...] est evidens, cum in nullo alio subjecto distinctius omnes proportionum differentiae exhibeantur [...] Maneat ergo ratum et fixum quaestiones perfecte determinatas [...] facile posse et debere ab omni alio subjecto separari ac deinde transferri ad extensionem et figuras [...] (Nam) certum est omnes proportionum differentias quaecumque in aliis subjectis existunt, etiam inter duas vel plures extensiones inveniri.” Para mais pormenores a respeito desse conceito de “reprodução” geométrica e seu significado para a construção do sistema cartesiano da física, ver meu *Erkenntnisproblem*, II, op. cit., 3. ed., p. 457 ss.

é oriundo da geometria, mas da aritmética, e vê essa última apenas como um caso especial de combinatória. A partir daqui, ao conceito de forma é conferido um novo conteúdo universal. Não é de modo algum essencial à “forma” que ela necessariamente se manifeste como forma espacial; ao contrário, ela é em primeira linha forma lógica. Uma rígida imposição de lei à forma que possibilite uma compreensão exata dela está presente em toda parte onde uma diversidade é dominada e determinada por qualquer relação de ordenação, independentemente do modo como ela seja especificamente disposta. Efetuar a síntese dessas relações na completude sistemática e determinar seu “tipo” lógico e universal tornou-se a tarefa da teoria científica de Leibniz. Com isso, também o problema do objeto natural e do conhecimento natural é desde o início colocado em um outro âmbito intelectual. A realidade do fenômeno, sua natureza objetiva não mais se baseiam em determinações meramente geométricas, mas somente são atingidas em um modo de determinação mais complexo.

Nos fenômenos não possuímos nenhum critério de realidade, nem podemos exigir outro critério senão que eles entrem em consonância tanto entre si como também com as verdades eternas [...] Procurar uma outra verdade ou realidade que não esta que é habilitada a isso é uma procura vã: os céticos não podem exigir nada diferente e os dogmáticos não podem prometer nada diferente⁵³.

Entre essas “verdades eternas”, os axiomas da geometria constituem apenas um caso especial que não po-

53. Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. por Gerhardt, op. cit., II, p. 282 s.; IV, p. 356 ss.

demos usar como pedra de toque e como norma do conhecimento natural em geral. A partir desse ponto de vista então obtido, Leibniz tece em relação aos fundamentos do sistema cartesiano da natureza uma crítica não menos dura do que aquela que o próprio Descartes teceu à física de Aristóteles. Assim como Descartes criticou a explicação aristotélica de natureza, argumentando que ela não reconhecia os limites da sensação como tal e fundamentalmente não os ultrapassava, Leibniz atacou a definição cartesiana de substância, dizendo que ela teria se mantido puramente dentro dos limites daquilo que pode ser intuitivamente representado, fazendo com que a imaginação se tornasse a juíza da razão. Acrescenta, ainda, que uma verdadeira teoria da natureza só pode ser obtida se tivermos aprendido a desconsiderar ambos os limites: tanto o sensual como o intuitivo. Da mecânica temos de progredir para a dinâmica, da mera "intuição" temos de progredir para o conceito de força, que resiste não só a todo processo de percepção como também a todo processo intuitivo imediato.

Ninguém deve supor ter apreendido corretamente a natureza do corpo, até que tenha visto que aquele conceito rudimentar, fundado apenas na imaginação da substância corpórea, e de acordo com o qual essa substância consiste em mera extensão, é incompleto, para não dizer falso [...] Pois além da grandeza e da impenetrabilidade deve ser aceito no corpo algo em que a observação das forças se apóie [...] Desse modo, temos de reconhecer além dos fundamentos puramente matemáticos, acessíveis à intuição, ainda outros fundamentos metafísicos que somente são apreensíveis por meio da razão pura, e à massa material temos de acrescentar ainda um princípio mais elevado e, de certo modo, formal. Pois a totalidade de verdades sobre as coisas corpóreas não pode ser derivada dos prin-

cípios meramente aritméticos e geométricos, dos axiomas do todo e da parte, do grande e do pequeno, da figura e da posição; mas para isso precisamos de outros teoremas sobre causa e efeito, sobre ação e reação⁵⁴.

A crítica que Leibniz faz à teoria cartesiana é que também ela ainda fica presa aos corpos, à imagem da massa extensa. Em sua própria física ela aspirava a dar o último e decisivo passo: ela deveria libertar o pensamento, por assim dizer, do jugo da percepção sensorial, bem como de seu confinamento à imagem. Somente com isso parecia de fato abrir-se o caminho para um conhecimento universal da natureza. O princípio da teoria do conhecimento de Leibniz, *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*, deveria confirmar-se também aqui: para Leibniz, os últimos enunciados sobre a essência da realidade deveriam estar fundados em verdades puramente “inteligíveis”.

Porém, a exigência filosófica que foi estabelecida com isso não teve a princípio consequências mais profundas na história da física. A contribuição de Leibniz à física empírica restringe-se essencialmente à sua formulação da teoria da “conservação da força viva”, que abriu o caminho para a descoberta do princípio da conservação de energia⁵⁵. Mas mesmo para o próprio Leibniz esse seu conceito de força levou a um outro caminho: em vez de levá-lo ao problema da “matéria” e ao problema do corpo físico, levou-o antes de volta ao problema das “mônadas”. Essa virada metafísica não pôde ter influência

54. Leibniz, “Specimen dynamicum”, parte I de *Mathematische Schriften*, ed. por C. I. Gerhardt, vol. VI, Halle, 1849-63, p. 235 ss. e 240 ss.

55. Para mais pormenores a esse respeito, ver meu *Leibniz' System*, op. cit., cap. VI, p. 302 ss.

imediate para o progresso do pensamento científico. Tal pensamento segue antes, em seu curso histórico, aquela outra metodologia estrita da “indução”, como fora ensinada por Newton em seus princípios matemáticos da filosofia natural. E o próximo grande filósofo sistemático do conhecimento da natureza recorre a Newton e não a Leibniz. Isso trouxe inicialmente uma reorientação peculiar no progresso da teoria filosófica de princípios: a tendência leibniziana para a “intelectualização” depara com o conceito kantiano de “intuição pura”. Nela o domínio incondicional da construção geométrica, que Leibniz contestara, parece ser novamente reabilitada. Afinal, nenhum conceito de razão pode pleitear direito à verdade empírica, à validade objetiva, a não ser que ele seja “sistemizado” na intuição. E esse esquema de realização é ao mesmo tempo restritivo: ele retém o conceito dentro dos limites da representabilidade espaçotemporal. Surge, então, aquela relação e aquela determinação recíprocas entre estética e lógica transcendentais que determina toda a estrutura da *Crítica da razão*. Por outro lado, porém, Kant, como lógico, como analista do entendimento puro, não pode abster-se da tarefa de definir a função dos conceitos de entendimento puro de tal modo que conferia a eles um sentido mais amplo e mais universal. Assim, embora tais conceitos pareçam limitados em seu uso, não o são em seu significado no âmbito da intuição. Desse modo, por exemplo, o conceito de substância somente contém em si a forma de uma síntese intelectual, que como tal não é intuitiva. Ele é o conceito supremo entre os conceitos de relação pura que constituem o objeto da experiência; ele pertence às “analogias da experiência”, unicamente por meio das quais todos os fenômenos sensoriais podem ser reunidos em uma es-

estrutura unitária, em um contexto. Contudo, justamente para poder realizar esse feito é preciso, com certeza, que ele esteja ligado a determinados esquemas espaço-temporais. Com isso, a persistência – na forma da constância espacial e da constância da coisa – torna-se condição necessária para que os fenômenos possam ser definidos como objetos em uma experiência possível. “Foi perguntado a um filósofo: Quanto pesa a fumaça? Ele respondeu: subtraia do peso da madeira queimada o peso das cinzas restantes e obterá o peso da fumaça. Ele pressupôs, portanto, como algo incontestável que, mesmo no fogo, a matéria (substância) não perecia, mas somente sofria uma alteração em sua forma”⁵⁶.

Nessa equação do princípio sistemático da substancialidade, com a presunção da matéria como algo permanente, como algo que, mesmo passando por todas as mudanças temporais, ainda pode ser reconhecido como o “mesmo”, como idêntico a si próprio, reside, entretanto, uma dificuldade interna do sistema crítico. Isso porque o princípio sobre o qual Kant apoia sua “dedução transcendental das categorias” não é por si só suficiente para fundamentar essa equação. Para ele, a natureza, enquanto natureza fenomenal, consiste inteiramente em relações: mas “entre elas há relações permanentes e duradouras, por meio das quais um objeto nos é dado”. Esse tipo de constância nada mais exige senão a possibilidade de selecionar, no fluxo do devir, certas relações constantes, de reter certas “invariantes” universais. E essa exigência não possui o mesmo significado que a postulação de um substrato material que temos de ver como o fundamento de todas as transformações: a representação

56. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 2. ed., p. 228.

de algo permanente na existência não é – assim como o próprio Kant ocasionalmente disse de modo pregnante – o mesmo que representação permanente⁵⁷. Se, todavia, para o próprio Kant foi possível efetuar sem dificuldades a transposição do princípio formal de substância para o conceito de “matéria”, para a aceitação de algo espacialmente invariável, isso se deve essencialmente à sua relação histórica com a teoria de Newton. Totalmente na linha dessa teoria, ele declarou que a substância material seria aquela substância no espaço que pode ser independentemente movida, ou seja, separada de tudo aquilo que existe no espaço além dela⁵⁸. O axioma de que espaço em si e aquilo que o preenche, aquilo que é substancialmente real nele, separam-se um do outro de tal modo que eles podem dividir-se conceitualmente em dois diferentes modos de ser nitidamente distintos é extraído do sistema da “mecânica clássica”. Porém, com isso certamente a teoria de Kant da “intuição pura” e, com ela, a relação global que se estabelece entre a “analítica transcendental” e a “estética transcendental” envolvem-se em uma dificuldade que precisou vir claramente à tona tão logo esse axioma começou a ser questionado, e tão logo a transição da mecânica clássica para a teoria geral da relatividade se concretizou.

Até agora tínhamos nos contentado em analisar indiretamente o problema metódico, cujo desenvolvimento acompanhamos aqui. Procuramos apreendê-lo em seu reflexo projetado nos sistemas filosóficos. Se, entretanto, passarmos agora à evolução do problema no século XIX,

57. Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., prefácio à segunda edição, p. XLI.

58. Cf. Kant, “*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: Dynamik*”, in *Werke*, ed. por Cassirer, Berlim, 1922, IV, p. 407.

perderemos esse fio condutor. Isso porque nesse século não há mais nenhum sistema filosófico do pensamento grande e representativo, a partir do qual possamos deduzir diretamente a posição da teoria científica de princípios e a metodologia. Em lugar de uma síntese filosófica, o que agora entra em cena é uma diversidade de tendências isoladas, que à primeira vista não parecem estar direcionadas para um objetivo comum. E, por outro lado, foi, contudo, justamente a física teórica em si que, em seu próprio progresso imanente, de certo modo conquistou uma nova linha de visão que, não obstante toda fragmentação das teorias específicas, foi obtendo, por meio de seu trabalho, de modo gradual e cada vez mais claro uma nova norma da visão geral de mundo. Essa norma é caracterizada principalmente pelo fato de nela a relação entre “conceito” e “intuição” conter uma nova determinação, bem como pelo fato de tal relação experimentar um deslocamento essencial diante do ideal de conhecimento científico, a que a mecânica clássica visa. Com efeito, no início a exigência do caráter intuitivo ainda afirmava a sua primazia. A compreensão de um fenômeno natural equivalia à sua representação em um modelo intuitivo. E a física parecia estar muito mais preocupada com a construção de todos esses modelos específicos do que com a questão de sua combinação e de sua compatibilidade sistemática. Não raro um pensador, na tentativa de elucidar os mesmos fenômenos ou fenômenos relativamente afins, simplesmente colocava lado a lado representações figurativas totalmente diferentes. Mesmo em um trabalho tão fundamentalmente significativo como o de Maxwell sobre a eletricidade e o magnetismo não se vê nenhum mal nesse enfileiramento de imagens em si muito heterogêneas, que vão passando diante de nós em

uma sequência colorida e em uma mudança quase caleidoscópica⁵⁹. O próprio Maxwell segue aqui uma tradição; sua obra contém precisamente os primeiros e mais importantes germes para a superação de princípios de tal tradição. O real sentido da pergunta: “Será que entendemos um processo da natureza ou será que não o entendemos?” – essa visão tradicional foi formulada de modo conciso e preciso por William Thomson – “me parece equivaler à outra pergunta que questiona se somos capazes de construir um modelo mecânico que reproduza o processo em todas as suas partes”⁶⁰. Apesar disso, não faltaram na física do século XIX forças intelectuais que combateram desde o início essa visão. Se quisermos caracterizar a estrutura intelectual global dessa física, deveremos nos ater menos a uma física das imagens e modelos do que a uma física de princípios. O que está em jogo na discussão real e essencialmente metódica são os princípios e não as imagens, é a reunião das diferentes formas das leis naturais em uma regra suprema, que a tudo engloba. Nesse aspecto podemos acompanhar uma linha do desenvolvimento intelectual definida e inequívoca que vai do princípio da conservação de energia até o princípio geral da relatividade. Um princípio, porém, encontra-se de antemão em uma linha diversa de um mero conceito natural, no que diz respeito à possibilidade de sua fundamentação e interpretação puramente intuitiva. Sempre podemos tentar interpretar tal conceito simplesmente

59. Cf. especialmente a exposição e crítica de Pierre M. M. Duhem em seu *Les Théories électriques de J. Clerk Maxwell, Etude historique et critique*, Paris, 1902.

60. W. Thomson, *Lectures on Molecular Dynamics and the Wave-Theory of Light*, Baltimore, 1884; p. 131, apud Duhem, *La Théorie Physique*, p. 112.

como uma abstração dos dados sensório-intuitivos imediatamente dados e, com isso, conforme a visão prevalente da essência de tal abstração, deixá-lo, em última escala, que se dilua numa mera soma de tais dados. Mas, independentemente de seu caráter particular, um princípio de elucidação da natureza pertence, ainda que de certo modo devido à sua dimensão lógico-universal, a um círculo de validade diferente. Ele se expressa não em um conceito, mas em um julgamento: é somente numa proposição universal que ele encontra a sua expressão. E cada proposição dessas comporta um modo de postulação específico. Sua relação com o mundo dos fenômenos intuitivos é uma relação inteiramente indireta: ela perpassa o meio da significação. O sentido do princípio precisa, em última análise, ser empiricamente e, com isso, intuitivamente satisfeito; contudo, essa satisfação nunca é possível de modo direto, mas só pode ocorrer se da suposição de sua validade forem derivadas por meio de uma dedução hipotética outras proposições. Nenhuma dessas proposições, nenhum desses estágios particulares nessa evolução lógica precisa estar aqui apto a uma interpretação direta e intuitiva. Somente como totalidade lógica as séries de inferências podem ser relacionadas à intuição, bem como confirmadas e justificadas por ela. Se, portanto, também aqui quisermos comparar novamente o pensamento físico ao linguístico, seria possível dizer que a evolução do “modelo” para o “princípio” contém em si uma operação intelectual análoga àquela que a língua realiza quando ela progride da palavra para a frase: com o reconhecimento da precedência do princípio sobre o modelo, foi possível à física, por assim dizer, começar a pensar por meio de frases e não por meio de palavras. Na física do século XIX, revelou-se, em específicos exem-

plos concretos e às vezes com clareza imediata, a rivalidade existente entre esses dois fatores. Talvez o exemplo que permite reconhecer muito claramente essa rivalidade seja o fato de o princípio da energia ser concebido e fundamentado a partir de tendências diferentes. Para Helmholtz, o princípio de conservação de força aparece como uma inferência simples dos pressupostos fundamentais da visão de mundo da mecânica. Tal visão estabelece *a priori* que essa inferência é uma “condição da compreensibilidade da natureza”. Segundo essa visão, a tarefa da ciência física seria a de explicar os fenômenos naturais a partir de forças invariáveis de atração e de repelência, cuja intensidade depende da distância. Se partirmos desse postulado, assim como da validade das leis gerais do movimento estabelecidas por Newton, parece que o princípio da conservação de energia, de acordo com seu conteúdo essencial, está reduzido ao princípio mecânico da conservação de forças vivas⁶¹. Tal redução, porém, não é o objetivo perseguido por Robert Mayer em sua exposição e em sua comprovação do princípio da energia. Para ele, tal princípio nada significa senão uma relação universal que une os diversos tipos de âmbitos de fenômenos físicos que podem ser comparados do ponto de vista quantitativo e medidos um por meio do outro. A validade e a verdade dessa relação não dependem de modo algum dessa possibilidade de explicar todos os fenômenos particulares a partir de processos mecânicos. O princípio estabelece que, de acordo com relações numéricas fixas, o calor transforma-se em movimento e o

61. Cf. Hermann L. F. von Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft*, 1847, in *Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaft*, n° 1, Leipzig, 1889, p. 6 ss.

movimento transforma-se em calor; isso, porém, não quer dizer de forma alguma que o calor, em sua essência física, nada seria senão movimento. Para Robert Mayer, o valor do princípio da energia consiste antes no fato de ele nos habilitar a proceder a uma exata comparação entre coisas diferentes, sem que, nessa comparação e por meio dela, desconsideremos essa sua distinção. Assim como o movimento transforma-se em força gravitacional, força gravitacional transforma-se em movimento, sem que disso possamos concluir que ambos são idênticos entre si; assim também o mesmo é válido para todos os âmbitos de fenômenos, cuja ligação por meio de critérios numéricos fixos e por meio de valores definidos de equivalência nos é ensinada pelo princípio da energia⁶².

Como se sabe, a energética do século XIX iniciou-se com essa observação do primeiro descobridor do princípio da energia, para, apoiada nela, desencadear uma verdadeira iconoclastia no âmbito da física. No entanto, a crítica que, por exemplo, W. Ostwald dirigiu, nesse contexto, à teoria cinética do calor⁶³ – deixando totalmente de lado o seu significado físico – perde também no aspecto puramente epistemológico o verdadeiro cerne da questão. Isso porque essa questão não está relacionada tanto ao conteúdo da teoria natural, mas antes à sua forma, à sua construção e à sua estrutura lógica. Não se trata, portanto, de querer excluir hipóteses mecânicas em geral ou

62. Cf. especialmente R. Mayer, "Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur", 1842, in *Die Mechanik der Wärme*, 3. ed., Stuttgart, 1893, p. 28, bem como a troca de correspondências entre Mayer e Griesinger do período de 5 de dezembro de 1842 a 20 de julho de 1844, in *Kleinere Schriften und Briefe*, ed. Weyrauch, Stuttgart, 1893, p. 187 e 225.

63. Cf. Wilhelm Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Leipzig, 1902, p. 210 ss.

de contestar sua fertilidade em certos casos específicos, mas a questão visa antes a saber que posição conferimos a essas hipóteses no sistema global da física e que posição lógica podemos atribuir a elas. Será que elas constituem condições necessárias da formação conceitual da física em geral e premissas necessárias da formação teórica da física ou haveria outros princípios mais elevados do que elas a partir dos quais elas tivessem de ser medidas? O conflito que por longo tempo foi travado em torno dessa questão pode de modo geral ser hoje considerado solucionado. A mudança na visão básica, que ocorreu aqui lenta e continuamente, pode ser talvez mais claramente vista no exemplo de Planck. Em seu primeiro trabalho sobre o princípio da conservação de energia (1887), Planck está de modo geral ainda inteiramente confinado ao solo da “visão de mundo mecânica”. Ele ainda considera essa visão como o princípio regulador de toda a investigação física em geral. Apesar disso, Planck renunciou aqui a uma verdadeira derivação mecânica do princípio da energia. Quando se trata de constatar a hierarquia dos princípios e sua posição no progresso para a dedução, ele decide pela precedência do princípio da conservação em sua forma mais universal, na forma que não está limitada por nenhuma interpretação especial. Ele ressalta que

[...] se considerarmos que a visão mecânica da natureza já desempenhava um importante papel na filosofia natural desde há muito, e muito antes de o princípio da energia tornar-se conhecido, [...] se, além disso, considerarmos o quão extraordinariamente evidente a definição do conceito de energia, a formulação e, finalmente, a comprovação do princípio podem ser extraídas do ponto de vista mecânico, com toda a certeza se tornará compreensível que justamente essa comprovação obteve a primazia dentre os

métodos dedutivos [...] Não obstante, quer me parecer que com todo o direito deveríamos tomar o princípio da conservação de energia como apoio para a intuição mecânica de natureza, bem como que, inversamente, deveríamos tomar a intuição mecânica da natureza como fundamento para a dedução do princípio da energia, já que esse princípio está muito mais seguramente fundamentado que a suposição, ainda que plausível, de que toda mudança na natureza pode ser atribuída ao movimento⁶⁴.

Vinte e cinco anos depois, Planck definiu a relação de modo ainda mais preciso do que fizera aqui. Em sua conferência “Über die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung” [Sobre a posição da física moderna em relação à intuição mecânica da natureza], do ano de 1910, ele tirou a conclusão metodicamente decisiva que reconhecia a primazia dos “princípios” sobre os “modelos”, o que foi concretizado em todos os aspectos. O verdadeiro critério para a avaliação de uma hipótese física – é agora expressamente enfatizado – nunca pode ser procurado em sua referência intuitiva, mas em sua eficácia. O que é decisivo aqui não é a simplicidade da imagem, mas o caráter unitário da explicação, a subsunção da totalidade dos fenômenos naturais a uma lei suprema que a tudo engloba. Dessa ponderação resulta então a construção da teoria natural, que ultrapassa em muito não apenas os postulados em que a visão de mundo mecânica se funda, mas também o princípio da conservação de energia em geral.

É importante inicialmente dar o passo exigido pelo princípio da relatividade, segundo o qual as quatro di-

64. Max K. E. L. Planck, *Das Prinzip der Erhaltung der Energie*, Leipzig, 1887, p. 136.

mensões do mundo físico são basicamente equivalentes ou intercambiáveis. Como a lei física maior, como a coroação do sistema natural global, resulta então o princípio da mínima ação, que contém as quatro coordenadas cósmicas numa ordem perfeitamente simétrica.

Desse princípio central, quatro princípios totalmente equivalentes irradiam em quatro direções, correspondendo às quatro dimensões cósmicas: às dimensões espaciais corresponde o princípio (tríplice) da grandeza dinâmica; à dimensão temporal corresponde o princípio da energia. Nunca antes foi possível seguir o percurso da significação profunda e da origem comum desses princípios assim desde a sua raiz.

O princípio da “mínima ação” de fato fornece um aspecto novo e abrangente da totalidade da natureza, na medida em que o princípio da conservação de energia pode ser inferido dele, e inversamente o princípio da mínima ação não pode ser derivado do princípio da conservação de energia. E no que concerne à sua relação com a visão de mundo mecânica, vemos que ele é totalmente independente dela em sua significação, bem como em sua utilização. Justamente em sua aplicação no âmbito da física extramecânica, seu caráter fecundo pôde ser demonstrado; Larmor e Schwarzschild, por exemplo, derivaram as equações básicas da eletrodinâmica e da eletrônica do princípio da mínima ação⁶⁵. A física do século XIX

65. Para mais pormenores a esse respeito, ver a citada conferência de Planck, “Über die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung”, in *Königsberger Naturforscher-Versammlung*, 1910, bem como seu ensaio “Das Prinzip der kleinsten Wirkung”, in *Kultur der Gegenwart*, 1915, reimpresso em *Physikalische Rundblicke*, op. cit., p. 38 ss., e 102 ss.

e do início do século XX não teria procedido a esse avanço no sentido dos princípios, avanço esse de amplitude e universalidade cada vez maiores, não teria podido atingir sua própria eminência intelectual, se não tivesse gradativamente se livrado tanto das barreiras da sensação como também das barreiras da intuição e da “representação” geométrica-mecânica. Que essa libertação não contenha em si um abandono do mundo da intuição é algo que pode ser entendido por si próprio, pois é por ele certamente que toda a teoria física se esforça e é nele que ela deve buscar, em última escala, sua confirmação. Entretanto, tal confirmação, tal enriquecimento e fertilidade da intuição só são possíveis ao pensamento físico na medida em que ele não se liga previamente à intuição, mas se reconhece e se afirma cada vez mais profunda e puramente em seu próprio sistema de leis, em sua “autarquia” peculiar.

Na história da física moderna, talvez não haja nenhum exemplo mais claro desse estado de coisas do que o desenvolvimento ocorrido na teoria do éter. Aqui, quase toda fase pela qual o pensamento físico passa representa ao mesmo tempo um estágio característico de um processo metódico universal. Na teoria da emissão de Newton, o fenômeno da propagação da luz é explicado por meio de uma relação e de uma referência direta com o fenômeno do movimento material. A luz “consiste” em partículas materiais muito pequenas que são emitidas por uma fonte em todas as direções e com velocidades determinadas que diferem de uma cor para outra. Com o avanço posterior, essa forma de explicação mostrou-se insustentável: os fenômenos da interferência precisavam de uma reversão partindo da teoria da emissão até novamente a “teoria da ondulação”, na forma como já fora antes fundamentada por Christian Huyghens. Mas tam-

bém agora continuou persistindo a tendência geral de procurar nos processos empiricamente conhecidos, nos processos intuitivamente tangíveis, um suporte para a explicação do desconhecido que se manifesta para nós no fenômeno da luz. É nesse ponto que o jogo da construção de analogias sempre volta a se introduzir. Parece que o movimento da luz não pode ser “concebido” de outro modo senão ao ser comparado ora com a formação de uma onda sobre a superfície da água, ora com as vibrações de uma corda elástica. Contudo, quanto mais tentamos engendrar comparações desse tipo, tanto maiores são as dificuldades com que deparamos. Quanto mais refinadas se tornam as descrições intuitivas que fazemos de sua constituição, tanto mais paradoxais elas parecem. Com o tempo chegou-se a um verdadeiro “ferro de madeira”, ou seja, a uma estrutura que deveria reunir em si propriedades que, com base em todas as demais experiências, pareciam ser inteiramente conflitantes entre si. Toda tentativa de eliminar essas contradições por meio da inserção de novas hipóteses *ad hoc*, formuladas especialmente para o fim de auxiliar nesse processo, conduziram apenas cada vez mais para dentro do labirinto: o éter tornou-se realmente o “filho problemático da física mecânica”.

No entanto, no fundo, o fio de Ariadne, que deveria conduzir para fora desse labirinto, só foi encontrado quando Maxwell definiu a luz como um processo eletrodinâmico. Afinal, agora tinha sido dado o mais importante passo: o passo que levava da física da matéria até a pura “física de campo”. A realidade que designamos com o nome de “campo” não pode mais ser pensada como um complexo de coisas físicas, mas constitui a expressão de um conceito genérico que abrange as relações físicas. Se dessas relações selecionarmos determinados elemen-

tos, se considerarmos posições específicas do campo por si mesmas, isso nunca significará que podemos de fato separá-las também na intuição e que podemos mostrá-las como estruturas intuitivas isoladas. Todos esses elementos são antes condicionados pelo todo a que pertencem, e somente por meio desse todo são definidos. Aqui não é mais possível separar uma “parte” específica, uma partícula substancial do campo e acompanhar o movimento dessa partícula durante determinado tempo. O método de definir determinado objeto físico por meio de um tipo de “indicação”, de τὸδε τι, ainda que refinada, está precluso desde o início. Essa forma de demonstração fracassa e em lugar dela deve ser inserida uma forma mais complexa de dedução física. No éter da física moderna – assim como por vezes expresso por Eddington – não podemos mais colocar o nosso dedo em um lugar determinado e afirmar que essa ou aquela parte estava nesse lugar segundos atrás⁶⁶. A identidade numérica que costumávamos ver como uma das determinações essenciais das “coisas” – incluindo as coisas da experiência imediata, bem como das massas mecânicas enquanto o veículo substancial do movimento – não pode mais ser mantida aqui. E, por outro lado, por meio da renúncia a essa forma da coisa, a validade objetiva e o significado objetivo dos conceitos físicos não são de modo algum postos em risco; ao contrário, eles se fundam agora em um sentido mais profundo e mais universal. A posição específica no éter certamente não pode mais ser designada e distinta das demais por meio de características concretas. Ao contrário, cada uma dessas posições é definida muito abs-

66. Cf. Arthur Stanley Eddington, *Space, Time, and Gravitation*, Cambridge, 1923, p. 40.

tratamente por meio de duas coordenadas, por meio da grandeza e da direção dos vetores elétricos e magnéticos. E agora a “essência” da luz não consiste em algo comparável a uma ondulação ou a uma vibração no sentido intuitivo do termo, mas em alterações periódicas de um vetor, cuja direção deve ser sempre pensada como perpendicular à direção da propagação. Somente essa “teoria formalista da luz” foi capaz de eliminar as contradições que inevitavelmente se ligam à imagem do éter⁶⁷. Somente quando a física em princípio abandonou a intuição de éter enquanto um tipo de “sólido elástico”⁶⁸, foi aberto o caminho para uma nova concepção que deveria levar a uma alteração fundamental também no conceito de matéria.

E também essa mudança mostra uma consistência interna, uma estrita continuidade metódica. A princípio parecia que a física poderia satisfazer-se em simplesmente colocar o novo conceito de éter obtido ao lado do conceito de matéria. Daí surgiu um dualismo entre “matéria” e “campo”; o éter e a matéria constituiriam duas essências diferentes e separadas uma da outra que, entretanto, estariam interligadas por meio de uma contínua interação. No entanto, também esse dualismo foi suprimido pela teoria da relatividade: a matéria não aparece mais como uma existência física ao lado do campo, mas é reduzida ao campo, aliás, ela se torna uma “excrecên-

67. Sobre a construção da “teoria formalista da luz”, ver, p. ex., a exposição feita por Bavinck em *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 2. ed., p. 89 ss.

68. A respeito do caminho a partir do qual a física finalmente foi levada a essa renúncia, ver a exposição feita por Max Born em *Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen*, Berlim, 1920, p. 78 ss. e 158 ss.

cia do campo"⁶⁹. Já Faraday prepara essa mudança: para ele, a "realidade" da matéria se reduz, em última escala, à realidade das linhas de força. Na teoria da matéria, desenvolvida por Mies, a oposição entre "corpo" e "campo" é completamente eliminada: o próprio corpo é construído puramente a partir da eletricidade⁷⁰. Se, dessa forma, a matéria aparece, por assim dizer, como produto do éter, ela seria obviamente um *πρότερον*, se quiséssemos atribuir ao próprio éter quaisquer atributos que sejam análogos àqueles da matéria. Relativamente à matéria, nós devemos conceber o éter como algo sem atributos, para que possamos alcançar uma verdadeira derivação das propriedades da matéria⁷¹. Se ainda assim quisermos

69. Para mais pormenores a esse respeito, ver Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, op. cit., 4. ed., § 25, p. 181 ss.

70. Para mais pormenores a esse respeito, ver a teoria de Mie da matéria, in Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, op. cit., § 26, bem como Laue, *Die Relativitätstheorie*, op. cit., II, seção VIII.

71. Cf. as observações feitas por Eddington em *Space, Time and Gravitation*, op. cit., p. 39: "Mathematicians of the nineteenth century devoted much time to theories of elastic, solid and other material aethers. Waves of light were supposed to be actual oscillations of this substance; it was thought to have the familiar properties of rigidity and density [...] The real death-blow to this materialistic conception of the aether was given when attempts were made to explain matter as some state in the aether. For if matter is vortex-motion or beknottedness in aether, the aether cannot be matter – some state in itself [...] If physics evolves a theory of matter which explains some property, it stultifies itself when it postulates that the same property exists unexplained in the primitive basis of matter" [Os matemáticos do século XIX dedicaram muito tempo a teorias do éter elástico, sólido e de outros materiais. Supunha-se que as ondas de luz fossem oscilações reais dessa substância; pensava-se que ela teria as propriedades familiares da rigidez e da densidade [...] O verdadeiro golpe mortal nessa concepção materialista do éter foi dado quando se procedeu a tentativas de explicar a matéria como um estado no éter, pois, se a matéria é movimento em forma de redemoi-

continuar falando dele como um “objeto” especial, justamente este objeto não deve ser concebido como um “pano de fundo” substancial para certas relações, mas somente como a expressão e a síntese de tais relações.

Em sua conferência sobre o “éter e a teoria da relatividade”, em Leyden, Einstein afirmou que também a teoria geral da relatividade não precisaria abrir mão do conceito de éter: ela apenas deveria abster-se de atribuir ao éter qualquer estado definido de movimento, pois em qualquer sistema de movimento seria possível dizer com toda a razão que o éter permanece em repouso. Contudo, um éter em relação ao qual não pudéssemos afirmar que está em repouso nem que se move a determinada velocidade não mais constitui evidentemente uma “coisa” particular que pudesse ser concretizada na representação e que pudesse ser dotada de certas características intuitivas. O éter nesse sentido não tem mais outras determinações senão aquelas que pertencem ao próprio campo e, portanto, somente se distingue dele em sua denominação. Com isso, um peculiar processo dialético da física foi concluído: a consistente construção da noção de éter levou à supressão justamente dessa noção. Por isso, a física abandonou definitivamente o campo da “representação” e da representabilidade em geral para adentrar um reino mais abstrato. O esquematismo das imagens cedeu lugar ao simbolismo dos princípios. Naturalmente, a origem empírica da teoria física moderna não foi minimamente afetada por essa visão. Mas a física ago-

nho ou enodulação no éter, o éter não pode ser matéria – um estado em si mesmo [...] Se a física desenvolve uma teoria da matéria que explica algumas propriedades, ela se torna mais burra quando postula que a mesma propriedade existe de forma inexplicável na base primitiva da matéria].

ra não lida mais diretamente com o conteúdo real existente, mas sim com as suas estruturas, com a sua constituição formal. A tendência à unificação triunfou sobre a tendência à representação: a síntese que foi guiada pelos puros conceitos de lei mostrou-se superior à reunião de conceitos de coisa. A ordem, portanto, passou a ser o verdadeiro, o “absoluto” conceito fundamental da física: o próprio mundo não é mais representado como uma coexistência de unidades de coisas, mas como uma ordem de “eventos”⁷². Weyl expressa esse estado de coisas do seguinte modo:

O espaço intuitivo e o tempo intuitivo não podem servir como meio a partir do qual a física constrói o seu mundo exterior, mas são substituídos por um *continuum* quadridimensional no sentido abstrato-aritmético. Se para Huyghens as cores eram na realidade vibrações do éter, agora elas aparecem apenas como processos matemáticos e funcionais de caráter periódico, sendo que nas funções aparecem quatro variáveis independentes como representantes do meio espaçotemporal relacionado às coordenadas. O que finalmente permanece é, portanto, uma construção simbólica, no exato sentido que lhe foi atribuído por Hilbert na matemática⁷³.

Também em outro aspecto justamente o nome de Huyghens pode servir para nos fornecer uma visão mais profunda do modo e da direção do desenvolvimento que vai da mecânica clássica à visão de mundo da moderna física relativista. Isso porque, dentro da doutrina clássica,

72. Cf., p. ex., Eddington, op. cit., p. 12 ss. e 184 ss.

73. Weyl, “Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft”, in *Handbuch der Philosophie*, op. cit., p. 80.

Huyghens representa um ápice definido e metódico: ele é aquele pensador físico que primeiro leva a cabo uma concepção puramente cinética do processo do mundo com real universalidade e rigor científico. Todos os fenômenos da natureza são submetidos a esse ponto de vista. Para Huyghens não há oposição entre o reino das “forças ativas” e o das “forças de tensão”, entre a energia “cinética” e a “potencial”. Para ele, todo processo natural se reduz antes ao real movimento das menores partes materiais, que são vistas como indivíduos substanciais invariáveis. A física do éter, que ele projeta, bem como a física das massas “ponderáveis” estão, nesse aspecto, no mesmo patamar. Mesmo a luz e a gravidade não podem, para Huyghens, ser explicadas de outra forma senão sendo reduzidas a movimentos, a translações espaciais das menores partículas do éter que ainda possuem existência autônoma. A lei da conservação de força viva é tida aqui como o princípio fundamental que determina e regula a interação entre os específicos corpúsculos que se movem. Toda ação ocorrida na natureza consiste na diferença de distribuição espacial da energia cinética, cuja soma permanece invariável, bem como no fato de ela passar de um local para outro no espaço. Para se obter uma completa imagem intuitiva do processo do mundo, em todas as suas partes, é importante acompanhar esse deslocamento da energia, por assim dizer, de um local para outro. Onde a observação imediata nos mostra uma perda da força viva – assim como no fenômeno da colisão não elástica – somos obrigados, se quisermos obter uma explicação sistemática satisfatória, a ver essa perda como algo meramente aparente. A energia que é perdida nos corpos sensório-perceptivos transforma-se em uma outra forma, no movimento do átomo do éter e, sob deter-

minadas condições, ela é trazida de volta às massas corpóreas. A provisão de energia cinética que se acumulou no éter como em um grande reservatório flui torrencialmente desse reservatório de volta aos átomos dos corpos. Assim, é nas leis da colisão que Huyghens encontra o modelo e o protótipo de todas as leis da natureza. Aliás, a própria colisão não é vista nem descrita aqui simplesmente como um fenômeno sensorial, mas remonta aos princípios universais que podem ser matematicamente formulados. A validade de tais princípios, bem como a concepção do átomo como a última parte da matéria, que deve ser invariável e ter absoluta solidez, constituem a única condição necessária para que se possa fundamentar uma ciência da natureza.

Lasswitz, que, em sua "história da atomística", fez uma extraordinária exposição dessa doutrina básica de Huyghens, insere nessa exposição uma reflexão geral, que procura conferir a essa teoria uma legitimação epistemológica, uma "dedução transcendental". Para ele, a atomística cinética não representa uma concepção básica da física em especial, ao lado da qual pudéssemos colocar outras explicações como algo relativamente equivalente, mas constitui a norma e o modelo da compreensão exata da natureza em geral, pois é nela que os diferentes instrumentos intelectuais que são imprescindíveis para separar do fluxo de nossas vivências conscientes um ser físico permanente, uma natureza "objetiva", são primeiramente colocados em um equilíbrio perfeito e ideal. O primeiro desses instrumentos intelectuais é a categoria da substancialidade. Ela expressa a primeira relação fundamental de unidade, que consiste no fato de ligarmos predicados, como determinações imediatas, a um sujeito, fazendo dele um indivíduo perceptivo, dotado de atributos. A expressão científica para essa individualida-

de é o conceito de átomo como o veículo fixo e indestrutível de todas as mudanças. Contudo, mesmo essas mudanças em si ainda não são com isso estabelecidas e definidas. O acontecimento no verdadeiro sentido não é fundamentado pela substância, mas, ao contrário, é negado por meio dela. Aqui, portanto, é necessário um outro princípio que torne a mudança e a transformação das determinações algo possível de ser objetivado. Assim como a substância está relacionada ao espaço, esse novo princípio está relacionado ao tempo. Ele estabelece uma lei que interliga os diversos estados sucessivos a uma e mesma substância. Precisamos de um instrumento para pensar aquilo que é dado como algo que se transforma. A ciência descobriu esse instrumento intelectual, esse instrumento da “variabilidade” somente quando aprendeu, por meio dos conceitos fundamentais da análise do infinito, a definir com precisão o conceito de grandeza invariável e a expressar com uma exatidão matemática a relação entre as diferentes grandezas variáveis.

Trata-se aqui daquela relação unitária da consciência que liga o dado sensorial do seguinte modo: o dado não obtém, assim como na substância, a identidade consigo próprio por meio de seu predicado, enquanto permanece alheio a toda conexão com todos os outros dados; ao contrário, ele é apreendido como um preenchimento de tempo, que, embora seja marcado como um elemento unitário do *continuum*, não é separado dele, mas constitui uma posição que contém em si autonomamente uma lei do devir, da continuidade que garante a continuação do preenchimento regular de tempo.

Por meio desse novo instrumento intelectual é que foi primeiramente estabelecida uma relação entre as

substâncias, bem como foi possível definir uma causalidade entre elas. E o desenvolvimento teórico que Huyghens confere à atomística cinética parece constituir para Lasswitz o verdadeiro ápice do moderno pensamento científico, porque aqui ambas as exigências fundamentais desse pensamento, exigências essas que são separadas na análise epistemológica, trabalham em conjunto e de modo exemplar na tarefa que realizam. Huyghens objetiva os fatos sensuais da alteração dos corpos nos princípios da mecânica como a contínua relação recíproca de causalidade. O veículo invariável do movimento é fornecido pelo conceito de átomo rígido, e a relação recíproca entre os elementos específicos do mundo físico é estabelecida por meio da lei de conservação da soma algébrica das grandezas cinéticas, bem como por meio da lei de conservação de energia. Aqui não está mais em questão a representação sensível, da qual a atomística foi acompanhada ao longo de toda a sua história, nem a representação dos átomos como corpos pequenos e rígidos.

Huyghens fez da teoria corpuscular uma ciência justamente por meio desse avanço, por meio dessa superação da representação sensível e por meio de sua substituição por conceitos racionais, formulados de modo matemático. O átomo absoluto e a totalidade dos átomos que se movem são entidades conceituais; seu encontro no espaço não significa mais o antropomorfismo da colisão, mas a determinação geométrica da localização de um dado tempo; e seu comportamento de acordo com a assim chamada colisão não é derivado de analogias extraídas dos corpos sensuais, mas determinado pela fórmula matemática que regula a distribuição de velocidades⁷⁴.

74. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, II, p. 374 s.; cf. também vol. I, p. 43 ss., 269 ss., e vol. II, p. 341 ss.

A dedução crítica fornecida aqui pelo sistema da física é uma dedução hipotética: ela está relacionada a determinada posição da pesquisa historicamente dada e a fundamenta como “fato da ciência”. O próprio Lasswitz, como pensador estritamente crítico, está longe de ver esse fato como imutável e definitivo. Ele enfatiza que

A filosofia crítica nunca pode ter a pretensão de querer determinar as condições da experiência e os princípios da física *a priori*, mas somente pode fazê-lo por meio do processo histórico; e assim como o conhecimento físico se modifica, também a teoria, que seria o conteúdo das condições transcendentais da experiência, sempre se altera no curso da história. A diferença essencial que distingue os princípios transcendentais e as teorias que vão mudando, não reside no modo como os princípios do conhecimento científico são formulados na consciência da humanidade de dada época, mas no fato de que eles precisam ser formulados, de que existe uma determinação eterna para a direção da consciência, uma lei suprema da objetivação [...] Quais instrumentos intelectuais são novamente descobertos, quais irão desaparecer da consciência da humanidade é uma questão insolúvel; seria suficiente se toda época cultural fosse consciente de seus instrumentos intelectuais como das unidades sintéticas que garantem a possibilidade da experiência científica em meio à oscilação e ao cauteloso exame das investigações especiais e hipóteses, na medida em que elas mostram que o conteúdo teórico mutante é dependente não apenas do acaso empírico, mas de uma direção duradoura da consciência⁷⁵.

Se aproximarmos a moderna física relativista do modo de pensar geral da filosofia expresso por meio des-

75. Lasswitz, op. cit., II, p. 393.

sas frases, e a compararmos com a imagem da atomística cinética, na forma como Lasswitz a delineou historicamente e na forma como tentou fundá-la epistemologicamente, os principais fatores da mudança teórica vivida pela física moderna nas últimas décadas sobressaem de modo especialmente incisivo e instrutivo. Também a física moderna não pode prescindir de ambos os instrumentos intelectuais que Lasswitz estabelece, os instrumentos intelectuais da substancialidade e da “variabilidade”. Contudo, na medida em que ela lança mão desses instrumentos, ela os coloca ao mesmo tempo em uma nova relação sistemática. Ela não pode mais continuar separando-os um do outro, ao relacionar a substância de modo essencial e primordial ao espaço, e a mudança especialmente ao tempo. Isso porque essa separação iria pressupor que o espaço e o tempo em si mesmos podem ser nitidamente separados um do outro na descrição do mundo físico, bem como que ambos podem se confrontar, como formas básicas independentes, na construção da física. É justamente a contestação desse pressuposto, porém, que constitui o início da física relativista. De acordo com o que conhecidamente foi formulado por Minkowski, na física relativista, espaço em si e tempo em si decaem inteiramente em sombras, e o que preserva autonomia é apenas um tipo de união dos dois. Aquilo que é dado por meio dos fenômenos é apenas o mundo quadridimensional, em que a projeção no espaço e no tempo ainda pode ser efetuada com certa liberdade⁷⁶.

Disso decorre que também nós, assim como Huyghens em sua dedução da atomística cinética, não conseguimos

76. Cf. Hermann Minkowski, *Raum und Zeit*, Leipzig, 1909, reimpresso em H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski e H. Weyl, *Das Relativitätsprinzip, eine Sammlung von Abhandlungen*, Leipzig, 1920, p. 54 ss.

conceber o fator da constância e da variação simplesmente como fatores contrários que, quando muito, podem complementar-se um ao outro, mas que em seu significado fundamental devem permanecer nitidamente separados. Ao contrário, o que temos aqui é um princípio que *de per si* determina tanto a constância como a variabilidade, bem como une ambas em uma correlação geral. O mundo não é mais apreendido como um mundo de “coisas” constantes, cujas “propriedades” se alteram no tempo, mas torna-se um sistema de “eventos” fechado em si mesmo, sendo que cada um desses eventos é determinado por quatro coordenadas equivalentes entre si⁷⁷. E agora não há mais um conteúdo autônomo do mundo, que seja simplesmente aceito nas “formas” prontas do espaço e “do” tempo, mas o espaço, o tempo e a matéria são interligados de modo indissolúvel, e só podem ser definidos na relação com o outro. No sentido físico, só podemos continuar considerando real a síntese, a relação e a determinação recíprocas entre espaço, tempo e matéria, ao passo que, se tomarmos cada um por si, nada mais teremos senão uma mera abstração. Espacialidade, temporalidade e materialidade são, assim como antes, fatores da realidade física. Esses fatores, porém, não podem mais ser tratados, assim como era possível na visão antiga, como partes a partir das quais essa realidade é composta. Agora não existe mais, por exemplo, na teoria de Newton, um espaço “vazio”, em que aquilo que é materialmente real penetre “como que em uma

77. Sugiro aqui especialmente a leitura de Alfred North Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, 1925, onde o caráter do “mundo de eventos” relativista é abordado de modo particularmente claro e com muita precisão.

caserna pronta". No conceito de "campo métrico" é criado um conceito unitário e supremo que interliga os específicos pontos de vista do espaço, do tempo e da matéria de um modo inteiramente novo. Com um caráter unitário sistemático, o mundo é definido como uma diversidade métrica (3 + 1) dimensional; todos os fenômenos físicos de campo são expressões da métrica do mundo⁷⁸. Também a energia agora não é mais aquele "objeto indestrutível" como descrito, por exemplo, por Robert Mayer e que, como tal, constituía um tipo de contraposição à massa igualmente indestrutível. O dualismo entre massa e energia é suprimido pelo princípio da "inércia da energia" de Einstein. Os princípios da conservação de massa e da conservação de energia são unificados em um princípio único por meio da teoria da relatividade⁷⁹. O princípio da conservação de energia é ligado ao princípio da conservação do impulso de modo indissolúvel: ele constitui apenas um componente, o componente temporal de uma lei que é invariável no que diz respeito às transformações de Lorentz, e cujos componentes espaciais estabelecem a conservação do impulso. Nessa versão do princípio da conservação entra um componente "substancial" de uma ordem totalmente nova. Aqui talvez estejamos diante do maior triunfo que a ideia pura de substância obteve sobre a mera representação de substância. Aquilo que definimos como a última realidade física despiu-se de toda a aparência de existência ob-

78. Para mais pormenores a respeito do conceito de campo métrico, ver Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, op. cit., §§ 12 e 35.

79. Cf. Einstein, "Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?", in *Annalen der Physik*, vol. 17, 1905; para mais pormenores a esse respeito, ver também Haas, *Das Naturbild der neuen Physik*, op. cit., sexta conferência.

jetiva: não faz mais sentido falar de uma e mesma matéria em diferentes tempos⁸⁰. Contudo, também aqui, a “objetividade” da física não é abalada pela renúncia ao caráter de existência objetiva, mas, ao contrário, é fundada em um sentido novo e mais profundo, pois essa objetividade não é um problema de representação, mas sim um mero problema de significação. Aquilo que denominamos objeto não é mais um “algo” passível de esquematização, um “algo” que pode concretizar-se na intuição com determinados predicados espaciais e temporais; ao contrário, constitui antes um ponto de unidade a ser apreendido de um modo puramente intelectual. O objeto como tal nunca pode ser “representado”: de acordo com aquela definição que Kant a princípio já havia desenvolvido de modo acurado, o objeto é um mero x , “em relação ao qual as representações têm unidade sintética”.

Em uma investigação anterior, procurei mostrar como essa evolução dos conceitos de coisa para os conceitos de relação, da postulação de unidades constantes de coisa para a pura constância de leis relativas é característica à visão de mundo científica e global dos tempos modernos, desde Galileu e Kepler, bem como quão claramente essa tendência lógica geral já atua no sistema da “mecânica clássica. A última fase da física, que foi introduzida pela teoria especial da relatividade de Einstein, ainda não foi incluída nessa investigação. Hoje, pode-se dizer que foi somente essa fase que permitiu que tirássemos as últimas conclusões do desenvolvimento precedente, desenvolvimento esse que de certo modo deu um fechamento a essas conclusões no sentido puramente metódico. Tudo o que é “substancial” é aqui convertido pura

80. Cf. Weyl, op. cit., §§ 20, 24, 25, entre outras.

e completamente em funcional: aquilo em relação a que se diz que tem “constância” verdadeira e definitiva não constitui mais uma realidade que se propaga no espaço e no tempo, mas são aquelas grandezas e relações entre grandezas que constituem as constantes universais de toda descrição do evento físico. É a invariância de tal relação e não a existência de quaisquer entidades particulares que constitui o último estrato da objetividade⁸¹.

Resta apenas um âmbito da física moderna que, à primeira vista, parece estar em oposição a essa visão fundamental da lei interna de seu progresso. Embora a atômica tenha sido abandonada na forma que lhe foi dada pelo sistema clássico, embora se tenha aberto mão da visão de mundo puramente cinética, na forma como Huyghens a construiu, por outro lado, o conceito de átomo como tal vivenciou um renascimento espetacular. A teoria da estrutura atômica da matéria pertence aos mais seguros resultados da física moderna, fundamentados de todos os lados. Desde que o espectroscópio possibilitou uma visão do “interior” do átomo, desde que, por exemplo, Laue conquistou seus conhecidos “padrões de difração”, utilizando os cristais como “grade de ponto”⁸², consolidou-se cada vez mais a impressão de que o mundo

81. Cf. meu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit. sobre os fundamentos epistemológicos gerais da exposição acima recomendo especialmente os capítulos 4 e 7. Eu não deveria repetir aqui o que foi lá mencionado; contentei-me em aplicar a tese básica desse trabalho na abordagem da situação atual da física teórica e em seu desenvolvimento nas duas últimas décadas, bem como em defini-la em detalhes e de modo mais minucioso.

82. Para mais pormenores a esse respeito, ver Max T. F. von Laue, “Zur Theorie der kontinuierlichen Spektren”, in *Jahrbuch für Radioaktivität und Elektronik*, vol. II, 1914, bem como Sommerfeld, *Atombau und Spektrallinien*, op. cit., cap. IV, § I.

do átomo seria a partir de então imediatamente aberto e acessível à intuição imediata. Mesmo a extraordinária fertilidade da teoria atômica de Bohr mostrou estar principalmente fundada no fato de que aqui uma incrível diversidade de fatos empíricos particulares foi unida em uma visão e representada por meio de um simples modelo de suprema clareza intuitiva. Apesar disso, é justamente na diferença entre o modelo atômico de Bohr e o modo de representação que prevalecia na forma “clássica” da atomística que podemos observar claramente a mudança na fundamental visão metódica e universal. Isso porque, conforme foi com razão enfatizado, agora o átomo tornou-se um “conceito relativo de extrema extensibilidade”. “O antigo conceito de uma pequena bola rígida, dotada de massa totalmente definida e de propriedades invariáveis, desapareceu completamente. Em lugar dele passamos a ter o sistema altamente complexo de descargas elétricas e campos em movimento contínuo e em permanente alteração.” A visão de mundo tornou-se inteiramente dinâmica, a matéria passou a ser um processo, e aquilo que costumamos designar como suas “propriedades” fixas é uma função dos processos. Mesmo as propriedades mais originais de toda a matéria, como a inércia e o peso, são vistas como puros fenômenos de campo e são derivadas deles⁸³. Se para a antiga teoria o átomo era absolutamente indivisível, se para toda análise mais detida ele significava um *non plus ultra*, ele se torna agora um sistema que pode ser comparado à diversidade e complexidade interna dos grandes sistemas cósmicos. O átomo é um sistema de planetas, os

83. Cf. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, p. 120 ss. e 150 ss., entre outras.

planetas são os elétrons que estão dispostos ao redor do núcleo, que é o corpo central. E o elétron que com isso se tornou o verdadeiro elemento da realidade física não pode, assim como o átomo “absolutamente rígido” da antiga teoria, “armar-se na rigidez”, pois, mesmo sendo concebido como indivíduo, ele ainda continua preso ao campo e não consegue se desvencilhar dele como uma substância autônoma. No fundo, o elétron não aparece senão como um notável ponto no campo, como uma posição em que desembocam linhas de força elétrica de todos os lados⁸⁴. Para a atomística, em sua configuração original, o dualismo entre a matéria e o espaço, em que ela se encontra e se movimenta, é necessário e não pode ser suprimido. Demócrito já diferencia a *πᾶμπληρες ὄν* do átomo do espaço “vazio”, e contrapõe os dois como dois modos irreduzíveis do ser. Mesmo onde a atomística passa de sua forma mecânica para a forma dinâmica, essa oposição continua em geral subsistindo. Até mesmo o átomo “simples”, no sentido em que Boscovisch o empregou em sua teoria, continua sendo nessa simplicidade um ente que *é* em si próprio e, de certo modo, *está* fechado em si mesmo. Ele *é* e subsiste para posteriormente entrar em relação com outros indivíduos físicos igualmente autônomos, com outros pontos de força simples. No entanto, para o átomo, na forma como a moderna teoria física o define, não é possível aplicar essa concepção: o elétron não precede o campo, mas somente é constituído por meio de suas relações com ele. Por conseguinte, mesmo a mecânica, comparada com a concepção estritamente cinética, precisa aceitar uma outra forma. Em seu desenvolvimento, a mecânica quântica mostra clara-

84. Cf. Sommerfeld, *Atombau und Spektrallinien*, op. cit., p. 8 ss.

mente a tendência de aceitar uma forma cada vez “mais abstrata”: e em sua forma mais recente ela parece renunciar a toda “representação” dos processos do átomo, a toda imagem do espaço em geral. Porém, essa renúncia não significa de modo algum um desempenho meramente negativo; ela constitui antes o início, o primeiro e necessário passo no sentido de uma nova forma da construção mental de unidade⁸⁵.

Porém, certamente está implícito no caráter dessa formação de unidade que a objetividade em direção a qual ela avança e a que ela visa nunca pode ser determinada de modo conclusivo. Ao passo que a “coisa” da intuição ingênua pode manifestar-se como uma soma fixa de determinadas “propriedades”, faz parte da essência do objeto físico que ele só possa ser concebido na forma de uma “ideia limite”⁸⁶. Isso porque o que está em jogo

85. A respeito do conceito fundamental de teoria quântica, e do conceito de “*quantum* elementar de ação”, o próprio Planck ressalta, em um artigo escrito em 1915, que a sua verdadeira significação “prescinde até agora quase completamente da representação”. E completa dizendo que, “ainda assim, não pode haver dúvidas de que haverá um tempo em que, assim como os pesos atômicos da química, também o *quantum* elementar de ação, qualquer que seja o seu nome e sua forma, constituirá um componente integrante da dinâmica geral. Pois a investigação física não pode descansar enquanto também a teoria do calor estático e radiativo não se fundir à mecânica e à eletrodinâmica, formando uma teoria única” (“*Verhältnis der Theorien zueinander*”, in *Kultur der Gegenwart*, 1915; *Physikalische Rundblicke*, op. cit., p. 128). Também Niels Bohr enfatizou em um artigo sobre a “teoria atômica e a mecânica” (*Die Naturwissenschaften*, vol. 14, 1926) que no problema geral da teoria quântica o que está em questão é uma “profunda deficiência das imagens espaço-temporais”, por meio das quais procuramos até agora descrever os fenômenos da natureza.

86. Cf. as observações feitas por Weyl na introdução de sua citada obra *Raum, Zeit, Materie*: “Faz parte da essência de uma coisa real o fato

aqui não é revelação dos últimos elementos “absolutos” do real, em cuja contemplação o pensamento pudesse então, por assim dizer, repousar, mas um processo progressivo e que nunca se interrompe, por força do qual o relativamente “necessário” entra no lugar do relativamente casual, e o relativamente “invariável” entra no lugar do relativamente variável. Nunca se poderá afirmar que esse processo tenha finalmente avançado até aquelas últimas “invariantes da experiência”, que tomam o lugar do caráter invariável das “coisas”, de modo que poderíamos de certa forma “pegar” essas invariantes nas mãos. Ao contrário, sempre deve ser mantida aberta a possibilidade de que uma nova síntese seja inserida, por meio da qual as constantes universais em termos da qual designamos a “natureza” de certos grandes âmbitos do objeto físico voltem a se juntar e se revelem como casos particulares de um sistema superior de leis. É isso o que constitui o verdadeiro cerne da objetividade; mas mesmo esse sistema de leis deve estar preparado para um dia ser reconhecido em sua universalidade meramente contingente e ser substituído por uma relação universal ainda mais abrangente. Tentei formular essa relação fundamental em um outro contexto da seguinte forma:

de ela ser algo inesgotável em termos de conteúdo, conteúdo do qual podemos nos aproximar apenas por meio de experiências sempre novas e em parte contraditórias entre si e cuja sintonia é ilimitada. Nesse sentido, a coisa real é uma ideia limite. É aí que repousa o caráter empírico da formação de todo conhecimento da realidade.” Foi justamente esse caráter inconclusivo da formação do objeto empírico-físico que Galileu já frisava com toda ênfase. Para mais pormenores a esse respeito, ver meu *Erkenntnisproblem*, 3. ed., vol. II, p. 402 ss.

A realidade única só pode ser mostrada e definida como o limite ideal das teorias que se modificam de maneiras diversas; porém, a imposição desse limite em si não é arbitrária, mas inevitável, na medida em que é somente por meio dela que a continuidade da experiência é estabelecida. Nenhum sistema astronômico em particular, seja o de Copérnico ou o de Ptolomeu, mas somente a totalidade dos sistemas, na forma como eles se desenvolveram continuamente de acordo com um determinado contexto, pode ser considerado como [...] expressão da “verdadeira” ordem cósmica [...] Os conceitos da física têm validade não na medida em que reproduzem um dado ser rígido, mas na medida em que contêm em si um projeto de possíveis postulações de unidade, projeto esse que deve ser progressivamente confirmado na prática, em sua aplicação no material empírico. Mas o próprio instrumento que conduz à unidade e, com isso, à verdade daquilo que é pensado deve ser sólido e seguro em si mesmo. Se ele não possuísse uma determinada estabilidade em si mesmo, não seria possível uma aplicação segura e permanente dele; ele iria desmoronar na primeira tentativa e iria dissolver-se completamente, tornando-se um nada. Não precisamos da objetividade de coisas absolutas, mas sim da determinação objetiva do caminho da própria experiência⁸⁷.

É precisamente esse caráter fundamental do pensamento teórico-físico que mostra o quão essencial e internamente necessário é a esse pensamento o seu vínculo com determinados símbolos. E, por outro lado, evidencia de que modo justamente esses símbolos se permeiam entre si e vão se construindo com base uns nos outros, tornando evidente a estrutura objetiva do mundo físico

87. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op. cit., p. 427 ss.

como uma pura estrutura de ordem. O mais marcante testemunho dessa relação se nos mostra agora na construção da teoria geral da relatividade⁸⁸. Aqui, o pensamento físico elevou-se passo a passo a esferas cada vez mais elevadas; todavia, com isso o vínculo com a “realidade” física não foi rompido, mas, ao contrário, tornou-se apenas ainda mais forte. Toda nova visão que esse pensamento conquista certamente se mostra como dependente do “ponto de vista” particular, do horizonte intelectual, a partir do qual ela foi vislumbrada. Mas os diferentes modos de visão não vão se seguindo uns aos outros de modo casual, mas sim de acordo com um sistema imanente de leis: eles não são condicionados e ordenados unicamente por meio do material empírico que aflui “de fora”, mas simultaneamente por meio do desenvolvimento da própria forma física de pensar⁸⁹. Todo estágio superior da objetivação impõe um limite ao anterior; entretanto, com essa limitação ele não o aniquila, mas, ao contrário, o incorpora em seu próprio ponto de vista e o assimila. O objetivo, que é aqui perseguido, consiste justamente em “desconsiderar” gradativamente a particularidade dessa perspectiva, bem como em excluir progressivamente tudo aquilo que pertence não somente ao objeto em si mas antes ao ponto de vista casual a partir do qual ele é contemplado. Com isso, a visão de mundo da física antiga mostra ser não absolutamente válida, mas

88. Como justamente essa estrutura pode servir para a confirmação e ilustração da concepção epistemológica fundamental aqui representada foi primorosamente mostrado por Karl Bollert em *Einsteins Relativitätstheorie und ihre Stellung im System der Gesamterfahrung*, Dresden e Leipzig, 1921.

89. Procurei demonstrar mais detidamente esse ponto em meu livro *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlim, 1912.

concebida a partir de determinado ponto de vista, o ponto de vista daqueles observadores que estão relativamente em repouso na relação com o outro.

Se, em vez desse ponto de vista, introduzirmos sistemas de referência que se encontram em relativo movimento na relação com o outro, todos os “conceitos atributivos” fixos que eram válidos para aquela visão de mundo deverão sofrer um deslocamento, uma variação. Não apenas as chamadas qualidades sensuais mostram ter esse tipo de dependência em relação às condições do sujeito da percepção; ao contrário, segundo as conclusões da teoria especial da relatividade, também as grandezas, a forma, a massa, o conteúdo de energia das coisas alteram-se com o estado de movimento do observador. Esse processo de relativização atrai sempre novas esferas, e, com isso, o centro do conceito físico de realidade é sempre novamente colocado em outra posição. Os físicos antigos consideravam que o “lugar” de uma coisa era ainda um “atributo” físico: certos lugares físicos produziam efeitos que não pertenciam a nenhum outro. Assim, para eles, do centro do cosmo, em que a Terra estava em repouso, irradiariam forças que atrairiam os corpos pesados a esse ponto como se ele fosse o seu “lugar natural”. Essa concepção foi superada por Copérnico: ele enunciou o “princípio da relatividade da posição”. O princípio da relatividade da “mecânica clássica” tira a mesma conclusão em relação às velocidades, até que finalmente a teoria geral da relatividade também aqui vai além ao relativizar o movimento em geral, e ao mostrar que podemos permanentemente “transformar todo ponto na massa em um estado de repouso”⁹⁰. Novamente voltamos a ver

90. Para mais pormenores a esse respeito, ver, p. ex., Laue, *Relativitätstheorie*, op. cit., vol. II, p. 18 ss.

aqui que certas determinações que atribuíamos ao objeto como tal, como sendo “suas” propriedades, só podem ser geralmente definidas se lhes acrescentarmos um determinado índice, se indicarmos o sistema de referência em relação ao qual tais determinações são concebidas como válidas. “Movimento” e “força”, “massa” e “energia”, “comprimento” e “duração” agora não *são* mais “em si mesmos”, mas significam apenas algo e, em geral, significam coisas diferentes para observadores que estão em relativo movimento em relação ao outro. Com isso, certamente parece inevitável que surja a questão de saber se seria possível erradicar também esse último resíduo de “casualidade”, de “subjetividade” da descrição do processo natural. Será que não existe um conceito de mundo que esteja livre de todas as particularidades, que descreva o mundo de um modo tal que não do ponto de vista deste ou daquele observador, mas do “ponto de vista de ninguém”⁹¹? No entanto, na medida em que essa questão é admitida de algum modo, ela aponta em todo o caso para um ponto “infinitamente distante”, que não é possível de ser alcançado em nenhum estágio dado da ciência. Aqui, estamos lidando com uma genuína “ideia transcendental”, no sentido de Kant, ideia que nunca pode entrar em consonância com nenhuma experiência individual determinada. Também a essa ideia teremos de atribuir “um uso regulador excelente e imprescindivelmente necessário”: “a saber, direcionar o entendimento a um certo objetivo, em vista do qual as linhas de direção de

91. É esse o modo como, p. ex., Eddington aborda o problema lógico da teoria da relatividade. Para ele, essa teoria perseguiu o objetivo de “obtain a conception of the world from a point of view of no one in particular” [obter uma concepção de mundo independente do ponto de vista de qualquer pessoa em particular]. Cf. *Space, Time and Gravitation*, op. cit., p. 30 ss.

todas as suas regras convergem num ponto que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), ou seja, um ponto do qual o conceito de entendimento realmente não procede, já que ele se encontra fora dos limites dessa experiência possível, não obstante serve para criar para esses conceitos a maior unidade possível juntamente com a maior extensão possível⁹². A física conquista essa unidade e essa extensão na medida em que avança para símbolos cada vez mais universais. Contudo, nesse processo, ela certamente não consegue saltar por cima de sua própria sombra. O que ela precisa e tem de exigir é a substituição dos conceitos e signos particulares por outros absolutamente universais. Mas ela nunca pode prescindir da função desempenhada pelos conceitos e signos como tais, pois isso significaria postular uma representação intelectual do mundo, renunciando ao instrumento básico da representação. O conceito de realidade da física deve, em última escala, ser formulado de tal modo que ele reúna a totalidade dos aspectos, na forma como eles se dão aos diferentes observadores, e de modo que ele explique essa totalidade, tornando-a inteligível; porém, justamente nessa totalidade a particularidade dos pontos de vista não é eliminada, mas preservada e “transcendida”. Nesse seu movimento global, o conhecimento científico confirma e satisfaz, dentro de seu próprio círculo, uma lei estrutural e universal do espírito humano. Quanto mais o conhecimento científico concentra-se em si mesmo e se compreende como aquilo que ele é e pretende, tanto mais claramente desponta o fator em que ele se distingue de todas as outras formas da compreensão e do entendimento do mundo, bem como o fator que o une a todas essas formas.

92. Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., 2. ed., p. 672.

COLEÇÃO TÓPICOS apresenta
textos de especialistas dos mais
diversos saberes humanísticos,
em obras significativas de ontem
e de hoje, no exercício de nosso
maior legado: a circulação
do conhecimento.



martins fontes
selo martins